ARTHUR SCHOPENHAUER: SEINE PERSÖNLICHKEIT, SEINE LEHRE, ...

Johannes Volkelt

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

4.75

Digitized by Google

Digitized by Google

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

V.

Arthur Schopenhauer

von

Johannes Volkelt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

X.

Arthur Schopenhauer

von

Johannes Volkelt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Arthur Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von

Johannes Volkelt.

MIT BILDNIS.

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1900.

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

71418
JUN 8 1903
BE
.SCH6
YV8

Vorwort.

Viele haben über Schopenhauer geschrieben, um ihn kritisch zu zerreiben; andere wieder, um ihn als Vollender der Philosophie zu preisen. Mir stand bei meiner Arbeit das Ziel vor Augen, beides, das Grosse und das Schrankenvolle, an ihm hervortreten zu lassen. Durch alle Einseitigkeiten und Widersprüche soll, dies schwebte mir vor, das Bedeutungsvolle seiner Philosophie als vorherrschender und standhaltender Eindruck hindurchschlagen.

Schopenhauer ist weiter als die allermeisten deutschen Philosophen von dem Typus nicht nur des Gelehrten, sondern auch überhaupt des rein theoretischen Denkers entfernt. Seine Philosophie wuchs ihm nicht ausschliesslich aus dem Denken, sondern zugleich aus den Wurzeln und Säften seiner ausgeprägten Persönlichkeit heraus. Demgemäss war ich bestrebt, seinen Gedankenreihen die mächtig bewegte Persönlichkeit als Untergrund zu geben und sein System zugleich als inneres Erlebnis erscheinen zu lassen.

Schopenhauers Philosophie ist nicht bloss eine wissenschaftliche Angelegenheit; sie stellt eine Geistesmacht dar. Sie bedeutet einen Inbegriff von Gedankenrichtungen, Lebensstimmungen und Wertgefühlen, die in die Entwicklung des modernen Geisteslebens färbend, bestimmend und treibend, sei es in gutem, sei es in schlimmem Sinne, eingegangen sind. Im Hinblick hierauf war es mein Bemühen, an Schopenhauers Philosophie nicht ausschliesslich den Massstab der Richtigkeit anzulegen, sondern auch menschlich und kulturgeschichtlich zu ihr Stellung zu nehmen.

Digitized by Google

Es lag nicht in meiner Absicht, meine persönliche Stellung zu Schopenhauer möglichst zurückzudrängen, ihn in möglichster Ablösung von meinen eigenen Lebensstimmungen vor den Leser zu bringen. Ich wollte den verständnisvollen Leser zugleich fühlen lassen, was mir Schopenhauer ist, und wie ich ihn in meine eigene geistige Entwicklung hineingearbeitet habe.

Leipzig, den 12. Mai 1900.

Johannes Volkelt.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Seite

Erster Abschnitt: Einleitung 1

Das scheinbar Unzeitgemässe einer eingehenden Behandlung Schopenhauers S. 1. — Das Metaphysische, Pessimistische und Aristokratische in Schopenhauer S. 1. — Der mannigfache Gewinn einer Beschäftigung mit Schopenhauer S. 3. — Verwandtschaft Schopenhauers mit modernem Geistesleben S. 4.

Zweiter Abschnitt: Aus Schopenhauers Lebensgang 6

Weltmännische Erziehung S. 6. — Jugendpessimismus S. 8. — Studiengang S. 11. — Bruch mit der Mutter S. 13. — Stellung seines Hauptwerkes in seinem Entwicklungsgange S. 15. — Lehrthätigkeit in Berlin S. 19. — Spätere Schriftstellerthätigkeit und langes Unbeachtetbleiben S. 20. — Wachsender Ruhm am Lebensabend S. 23.

Dritter Abschnitt: Schopenhauers Persönlichkeit 26

Zwei Seelen in Schopenhauer S. 26. — Wahrheitsforschen: Substanz seines Innenlebens S. 26. — Seine Philosophie: innerlich von ihm erlebt S. 28. — Sein unbedingter Glaube an seine Philosophie S. 31. — Furchtlosigkeit und Wahrhaftigkeit S. 32. — Schopenhauer als Willensmensch; das Dämonische in ihm S. 33. — Besitztrieb S. 34. — Der geschlechtliche Dämon S. 35. — Rachgier in dem Verhalten gegen die Philosophieprofessoren S. 36. — Eitelkeit S. 37. — Schroffheit S. 37. — Einsamkeit S. 39. — Reizbarkeit S. 40. — Gefühl des Widerstreites S. 41. — Tragik seines Lebens S. 43. — Das menschlich Grosse seiner Zwiespältigkeit S. 44. — Andere Darstellungen seiner Persönlichkeit S. 44.

Vierter Abschnitt: Die Triebfedern in Schopenhauers Philosophie 46

In welchem Sinn seine Philosophie Einheit hat S. 46. — Pessimistische Triebfeder S. 47. — Illusionismus S. 48. —

Digitized by Google

Seite

Subjektivismus S. 49. — Alogismus S. 50. — Harmonismus S. 50. — Pantheismus S. 51. — Romantik S. 52. — Ästhetischer Zug S. 53. — Moralische Triebfeder S. 54. — Die persönliche Einheit in seiner Philosophie S. 55.

Fünfter Abschnitt: Gegenstand und Methode in Schopenhauers Philosophie 57

Metaphysischer Charakter seiner Philosophie S. 57. — Anschauung und Begriff in seiner Methode S. 58. — Das Intuitive seiner Methode S. 60. — Rationalismus und Mystik S. 61. — Bekenntnisse über die Art seines Philosophierens S. 62.

Sechster Abschnitt: Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

1. Phänomenalismus 64

Erkenntnistheoretische Grundlegung S. 64. — Drei Bedeutungen des Satzes: die Welt ist meine Vorstellung S. 65. — 1. Bruch mit dem naiven Realismus S. 65. — 2. Erkenntnistheoretischer Subjektivismus S. 66. — 3. Metaphysischer Dualismus S. 68. — Einheitliche Bedeutung für Schopenhauer S. 70. — „Kein Objekt ohne Subjekt" S. 71. — Fehlgedanke hierin S. 72. — Das Subjektive geht sofort in das Nur-Subjektive über S. 74. — Verschiedene Beweise des Phänomenalismus S. 75. — Erkenntnistheorie Schopenhauers S. 77. — Traumidealismus S. 78. — Das pessimistisch Romantische hierin S. 80.

Siebenter Abschnitt: Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

2. Korrelativismus und Materialismus 82

Ursprüngliche Bedeutung des Korrelativismus bei Schopenhauer S. 82. — Unberechtigte Verschiebung dieser Bedeutung S. 84. — Verschiebung nach dem Materialismus hin S. 85. — Materialistische Neigung Schopenhauers S. 86. — Bekämpfung des Materialismus S. 87. — Unerkennbarkeit des Subjektes S. 88. — Verwirrende Folgen dieser Lehre S. 90. — Erkenntnistheoretische Überschwenglichkeit S. 91. — Naiver Realismus S. 92.

Achter Abschnitt: Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

3. Apriorismus 94

Vereinfachung der Kantischen Aprioritätslehre S. 94. — Der Satz vom Grunde: vier apriorische Funktionen S. 95. — 1. Grund des Werdens S. 96. — Lehre von der Kau-

Digitized by Google

Seite

salität S. 97. — Das ausschliesslich Subjektive der Kausalität S. 98. — Die materialistische Tendenz in der Kausalitätslehre S. 99. — Kausalität und Materie S. 101. — Bewusste und unbewusste Ausübung der Kausalitätsfunktion S. 102. — Intellektualität der Anschauung S. 104. — Farbenempfindungen S. 106. — 2. Erkenntnisgrund S. 106. — Vernunft S. 107. — Erkenntnisgrund und Kausalität S. 108. — 3. Grund des Seins S. 109. — Raum- und Zeitanschauung S. 110. — Methode der Geometrie S. 111. — 4. Grund des Wollens (Motivation) S. 112. — Apriorische Erkenntnis S. 113. — Kants Wirkung auf Schopenhauer S. 114.

Neunter Abschnitt: Die anschauende und die begriffliche Erkenntnis 116

Richtiges und Einseitiges in dieser Unterscheidung Schopenhauers S. 116. — Überschätzung der Anschauung hinsichtlich des Begründens und der Allgemeinheit S. 118. — Der Begriff: ein Erleichterungsmittel der Erkenntnis S. 119. — Das Unlebendige der Begriffe S. 120. — Abneigung gegen die Gelehrten S. 121. — Mehrdeutigkeit der Anschauung S. 122. — Lebensvolles Philosophieren S. 123. — Urteilskraft S. 123. — Bedeutung der Vernunft für das Handeln S. 125. — Über die geschichtliche Stellung Schopenhauers S. 127.

Zehnter Abschnitt: Die Stellung der Philosophie 128

Philosophie: Verbindung von anschaulicher und begrifflicher Erkenntnis S. 128. — Das Intuitive in Schopenhauers Methode S. 129. — Der irrationale Charakter dieses intuitiven Elements S. 131. — Die intuitive Selbsterfassung des Willens S. 132. — Die intuitive Erkenntnis der Ideen S. 133. — Der geniale Charakter dieser Erkenntnis S. 134. — Die Philosophie als Kunst S. 135. — Recht und Unrecht der intuitiven Methode S. 136. — Mittlere Stellung Schopenhauers S. 137. — Ursprung des Philosophierens S. 138.

Elfter Abschnitt: Die Grundlegung der Metaphysik 139

Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik im Widerstreit S. 139. — Sein Verhalten zu diesem Widerstreit S. 140. — Stellung zum „theoretischen Egoismus“ S. 141. — Das Unerklärliche in den Erscheinungen als Antrieb zur Metaphysik S. 142. — Wie das Ding an sich erkannt

Digitized by Google

Seite

werden kann S. 143. — Schwankungen in dieser Erkenntnisweise S. 144. — Der eigene Leib in doppelter Weise gegeben S. 145. — Der „Wille“ als das Ansich des Menschen S. 146. — Der „Wille“: nicht vernünftiges, bewusstes Wollen S. 147. — Wille: blinder Lebensdrang S. 148. — Das Grundlose des Willens S. 149. — Beweise, dass der Kern des Menschen im Willen liegt S. 149. — Erweiterung des Willens zum Weltprinzip S. 150. — Weltbeseelungsphilosophie S. 151. — Rechtfertigung jener Erweiterung S. 152. — Beweis durch intuitive Versenkung in Natur- und Menschenwelt S. 153. — Der Pessimismus: als Beweisgrund für den Willen S. 155. — Der Weg von innen S. 157. — Die Welt als „Makranthropos“ S. 158.

Zwölfter Abschnitt: Die Blindheit und Einheit des Weltwillens.

Alogismus und Pantheismus 159

Der Wille: ein alogisches Prinzip S. 159. — Gegensatz zu Grund, Vorstellung, Zweck S. 160. — Metaphysischer Alogismus; Schopenhauer und Hegel S. 161. — Relative Wahrheit des Alogismus S. 162. — Urlebendige Welt S. 164. — Unmöglichkeit, aus dem alogischen Willen die geordnete Erscheinungswelt hervorgehen zu lassen S. 165. — Einheit des Willens S. 166. — Übertriebene Einheitslehre S. 167 — Glückliche Inkonsequenz: im Willen Trieb zur Vielheit und Entwicklung S. 168. — Der Ausdruck „Pantheismus“ S. 169. — Abschwächungen der Ding-an-sich-Natur des Willens S. 170. — Transcendenz und Immanenz S. 171. — Entstehung der Willenslehre bei Schopenhauer S. 172. — Die Frage der Abhängigkeit Schopenhauers S. 174.

Dreizehnter Abschnitt: Die Objektivationen des Willens.

Grundlegung der Lehre von den Ideen 177

Vermittelndes Glied zwischen Willen und Vorstellung nötig S. 177. — Willensobjektivation und Idee S. 178. — Abstufung in drei Welten S. 179. — Nutzen der Ideenlehre S. 180. — Schwankende Stellung der Ideen zwischen Ding an sich und Vorstellung S. 180. — Intelligenz im Ideenreiche S. 182. — Die Ideen als Stufenreich S. 183. — Äussere und innere Zweckmässigkeit S. 184. — Wirkende und End-Ursachen S. 185. — Erklärung der Zweckmässigkeit aus der Einheit des Willens S. 185. — Der Wille als erfindungsreicher Künstler S. 187. — Unbegreiflichkeiten in dem Verhältnis des Willens zu den Ideen S. 188. — Geschichtliche Stellung Schopenhauers S. 190.

Digitized by Google

Seite

Vierzehnter Abschnitt: Der Stufengang der Natur 191

Ästhetischer Charakter der Ideenlehre S. 191. — Die Ideen in der unorganischen Natur S. 192. — Gegnerschaft gegen die mechanische Naturerklärung S. 193. — Die Ideen in Pflanzen- und Tierwelt S. 193. — Die Entstehung des Intellektes aus Bedürfnis und Not S. 194. — Verteidigung der Lebenskraft S. 196. — Jeder Mensch: eine besondere Idee S. 196. — Selbstentzweiung des Willens S. 197. — Verhältnis zum Darwinismus S. 198.

Fünfzehnter Abschnitt: Der Mensch als Intellekt und Wille.

Dualistische Psychologie 200

Der Materialismus in Schopenhauers Metaphysik S. 200. — Wie die Widersprüche Schopenhauers zu beurteilen sind S. 202. — Bekämpfung des Seelenbegriffes S. 203. — Dualistischer Voluntarismus S. 204. — Beweise des Voluntarismus S. 204. — Beweise des Dualismus S. 206. — Intellektualismus in Schopenhauers Psychologie S. 207. — Weitere psychologische Lehren S. 208. — Charakter seiner Psychologie S. 209. — Das Gefühlsleben S. 209.

Sechzehnter Abschnitt: Schopenhauers Pessimismus.

1. Leid und Glück 211

Metaphysischer und empirischer Pessimismus S. 211. — Bedeutung des Pessimismus für unsere Zeit S. 212. — Schopenhauers Betrachtungen über Lust und Unlust S. 212. — Das Oszillieren zwischen Schmerz und Langerweile S. 213. — Negativität der Lust S. 215. — Schmerzlosigkeit: Ziel alles Strebens S. 216. — Anerkennungen wahren Glückes S. 217. — Die überwältigende Menge der Schmerzen und Übel S. 219. — Unrecht und Recht dieses Pessimismus S. 221. — Die Plagen der Langenweile S. 222.

Siebzehnter Abschnitt: Schopenhauers Pessimismus.

2. Zufall, Unverstand, Bosheit 223

Der Zufall: eine böse Macht S. 223. — Unvollkommene Einrichtung des Intellekts S. 224. — Urteilslosigkeit der allermeisten S. 225. — Bündnis der Mittelmässigkeit gegen die grossen Geister S. 227. — Herrschaft der Selbstsucht und Bosheit S. 227. — Unrecht und Recht dieses Pessimismus S. 229. — Schopenhauer und Kant S. 230.

Digitized by Google

Seite

Achtzehnter Abschnitt: Schopenhauers Pessimismus.

3. Schein und Nichtigkeit 231

Objektives und Subjektives in Schopenhauers Pessimismus S. 231. — Nichtigkeit der Erscheinungswelt S. 232. — Nichtigkeit der Zeit S. 233. — Nichtigkeit des Strebens S. 234. — Das Glück der Gegenwart: Illusion S. 235. — Hohle Werte S. 236. — Absurdität der ritterlichen Ehre S. 237. — Geschlechtsliebe S. 238. — Verstellung und Heuchelei S. 241.

Neunzehnter Abschnitt: Schopenhauers Pessimismus.

4. Entwicklungslosigkeit der Menschheit . . . 242

Ablehnende Haltung gegenüber dem Glauben an den stetigen intellektuellen Fortschritt S. 242. — Leugnung des moralischen Fortschrittes S. 244. — Sinnlosigkeit der Menschheitsgeschichte S. 245. — Widerwille gegen die oberflächliche Fortschrittsbegeisterung S. 246. — Relatives Recht dieses Pessimismus S. 247. — Trostlosigkeit der Ansicht Schopenhauers S. 247.

Zwanzigster Abschnitt: Schopenhauers Pessimismus.

5. Das Dasein als Schuld. Die moralische Bedeutung der Welt 250

Hinwendung des Schopenhauerischen Immoralismus zum Moralismus S. 250. — Der moralische Kern im Willen zum Leben S. 251. — Das Dasein als Verirrung und Schuld S. 252. — Heilige Urlehre der Menschheit S. 253. — Ewige Gerechtigkeit S. 254. — Schwierigkeiten in Schopenhauers Verschuldungslehre S. 255. — Naturalistische und moralistische Natur des Willens: unausgeglichen S. 256. — Geschichtliche Notwendigkeit des Schopenhauerischen Pessimismus S. 257.

Einundzwanzigster Abschnitt: Das willensfreie Erkennen . . 259

Das Erkennen der Ideen S. 259. — Überindividuelle Beschaffenheit dieses Erkennens S. 260. — Losreissung vom Willen S. 261. — Widersprüche dieser Lehre S. 262. — Ein zweites, intellektuales Ding an sich S. 264. — Das relativ Wahre in jener Lehre S. 264. — Romantische Philosophie der Erlösung S. 265.

Zweiundzwanzigster Abschnitt: Das Genie 266

Philosophie und Kunst S. 266. — Genie und Annäherungen an das Genie S. 267. — Charakter der Betrachtungen Schopenhauers über das Genie S. 268. — Naturwidriges Übermass des Intellektes im Genie S. 269. — Kein phleg-

Digitized by Google

Seite

matisches Genie S. 270. — Verwickelte Zusammensetzung des genialen Schaffens S. 270. — Aristokratisch-individualistische Erlösungsphilosophie S. 271. — Das Genie: vorwiegend auf Unglück angelegt S. 272. — Das Genie und das Moralische S. 274. — Das „bessere Bewusstsein" S. 274.

Dreiundzwanzigster Abschnitt: Schopenhauers Ästhetik . . . 276

Metaphysische Gehaltsästhetik S. 276. — Das Unanschauliche und das Anschauliche der Idee S. 277. — Vernachlässigung der künstlerischen Form S. 278. — Objektivismus seiner Ästhetik S. 279. — Stellung zur Romantik S. 280. — Weitere Seiten seiner Ästhetik S. 280. — Trauerspiel S. 281. — Tonkunst S. 282. — Einseitiges und Wahres in seiner Musiktheorie S. 282. — Schopenhauer und Richard Wagner S. 284. — Bedeutung seiner Ästhetik S. 285.

Vierundzwanzigster Abschnitt: Grundlegung der Moral.

Die Freiheit des Willens 286

Moralischer Umschwung in Schopenhauers Metaphysik S. 286. — Umschwung im Begriffe der Freiheit S. 286. — Verantwortlichkeit und Aseität S. 287. — Kein liberum arbitrium indifferentiae S. 288. — Strenge Notwendigkeit des Handelns S. 289. — Die Freiheit: der übervernünftigen Ordnung der Welt angehörig S. 290. — Der empirische Charakter: die Erscheinung einer freien That S. 291. — Unveränderlichkeit des Charakters S. 291. — Die Aseität im Gegensatze zum Theismus S. 292. — Wahrheitsgehalt in Schopenhauers Freiheitslehre S. 293. — Der metaphysische Charakter seiner Ethik S. 294.

Fünfundzwanzigster Abschnitt: Die Moral des Mitleids . . . 296

Der All-Einheitsgedanke als ethisch grundlegend S. 296. — Die Tugend der Liebe: Durchschauung des principium individuationis S. 297. — Egoismus: beruhend auf metaphysischem Wahn S. 298. — Einfluss des Pessimismus: Liebe zurückgeführt auf Mitleid S. 298. — Der weiche Zug in seiner Ethik S. 299. — Mitleid mit den Tieren S. 300. — Bosheit S. 301. — Gerechtigkeit S. 301. — Recht und Unrecht S. 302. — Der Staat S. 303. — Verhältnis der Ethik Schopenhauers zu Kant S. 304. — Antirationalistischer Ursprung der Tugend S. 305. — Antirationalistischer Inhalt der Tugend S. 306. — Metaphysisch gegründete Gefühlsethik S. 307. — Stellung zum Christenthum S. 308. — Hellsehen und Magie S. 309. — Schopenhauers Idealmensch S. 310.

Digitized by Google

Seite

Sechsundzwanzigster Abschnitt: Die Verneinung des Willens 311

Der Gesamtmensch Schopenhauers S. 311. — Lehre von der Verneinung des Willens: ein echtes Stück Schopenhauer S. 313. — Zwei Formen der Willensverneinung S. 314. — Die Seligkeit des Heiligen S. 315. — Widersprüche in der Lehre von der Willensverneinung S. 316. — Der irrationale Charakter dieser Lehre S. 318. — Verhältnis dieser Lehre zum Christentum S. 319. — Die Selbsterkenntnis des Willens S. 321. — Das Nirwana Schopenhauers: ein relatives Nichts S. 323. — Ein verschlossenes Geheimnis S. 324. — Jenseits-Mystik S. 324. — Reich der Gnade S. 326. — Lebensbejahung und Lebensverneinung bei Schopenhauer S. 326. — Relative Wahrheit in dieser Synthese S. 327.

Siebenundzwanzigster Abschnitt: Bedeutung des Individuums 329

Individualistische Unterströmung S. 329. — Jeder Einzelmensch: eine besondere Idee S. 330. — Intelligibler Charakter, Aseität, Urschuld S. 330. — Unzerstörbarkeit unseres Wesens S. 331. — Andeutungen individueller Unsterblichkeit S. 333. — Verschiebung in Schopenhauers Phänomenalismus S. 334. — Verschiebung hinsichtlich des metaphysischen Individualismus S. 335. — Geheime Lenkung des individuellen Lebensganges S. 336. — Stellung des Individualismus im System Schopenhauers S. 338.

Achtundzwanzigster Abschnitt: Die Bedeutung Schopenhauers 340

Schopenhauer als Schriftsteller S. 340. — Schopenhauer und der Humor S. 342. — Synthese von Kantischem Subjektivismus und Spinozischer All-Einheits-Lehre S. 343. — Irrationalismus S. 344. — Individualismus S. 346. — Romantischer Pessimismus S. 348. — Schopenhauer und die deutsche Romantik S. 350. — Vereinigung von Lebensbejahung und Lebensverneinung S. 351. — Wertmassstäbe für Schopenhauers Philosophie S. 352. — Kulturgeschichtliche Wirkung Schopenhauers S. 352. — Bedeutung für die künftige Kultur S. 353. — Stellung zur Religion S. 354. — Das Grosse und das Gefährliche in der Religion S. 355. — Bedeutung Schopenhauers für die religiöse Entwicklung S. 356. — Schopenhauer und die philosophische Religion S. 357.

Anmerkungen 359

Chronologie im Lebensgange Schopenhauers 390

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Sich eingehend mit Schopenhauer zu beschäftigen, dürfte vielen als wenig zeitgemäss erscheinen. Schopenhauer richtet überall seinen Blick auf das Eine, Ewige, auf das Wesen der Dinge; er ist durch und durch Metaphysiker. Was hat da eine Zeit mit ihm zu schaffen, die sich dessen rühmt, den Durst nach den Hintergründen und Tiefen aus der Philosophie hinausgeschafft zu haben? Schopenhauer gehört zu den grossen Weltdeutern, zu denen, die ihr Schauen ins Seherhafte steigern, damit sich ihnen Herz und Sinn der Welt offenbare. Was soll da eine Zeit mit ihm anfangen, in der selbst viele Philosophen den Triumph ihrer Gedanken darin erblicken, sich über den Sinn der Welt keine Gedanken zu machen? Wie müssen sich diese Philosophen über jeden Versuch einer „Entzifferung der Welt“ [1]) erhaben vorkommen, da ihnen doch sogar alles Begreifen, Verstehen, Erklären als verdächtig gilt!

Und ist nicht Schopenhauers Weltverwerfung und Lebensverneinung längst als schrullenhaft erkannt! Besonders die gegenwärtige Jugend ist erfüllt von dem Durste nach stark herausgelebtem Glück, nach Genussempfindungen, die alle Lust, wie sie von den früheren Geschlechtern gespürt wurde, an Mannigfaltigkeit, Neuheit und ausschöpfender Tiefe weit übertreffen sollen; und sie ist zugleich voll des kühnen Glaubens an die Erreichbarkeit solchen Glückes. Muss sie da nicht lächeln oder gar empört sein über die düstre Stimme Schopenhauers, der von dem Glücke sagt, dass es bestimmt sei, „vereitelt

Digitized by Google

oder als eine Illusion erkannt zu werden", und der das Leben als einen „fortgesetzten Betrug, im Kleinen wie im Grossen", erklärt![2]) Und kann das Selbstgefühl einer Zeit sich wohl in schärferem Widerspruche zu der höhnenden Verachtung befinden, die Schopenhauer der Prahlerei mit der „Jetztzeit" widmet, als das der unsrigen? Unsere Zeit ist gebläht und berauscht von dem Glauben an ihre Vorzüge und Fortschritte. Die Gewissheit, alles Frühere weit überholt zu haben, und die Sucht, Altes und Neues noch immer mehr zu überholen, kennzeichnen das gegenwärtige Kulturgetriebe. Jede Vervollkommnung in der Technik, im Bequemermachen des Lebens, im Erleichtern und Verfeinern des Geniessens, jede Neuerung, in der sich die Findigkeit des Menschengeistes zeigt, wird ohne Verdacht und Einschränkung als Fortschritt zum Guten und Heilvollen begrüsst. Muss einer solchen Zeit Schopenhauer nicht vorkommen als ein lästiger Mahner oder gar als ein boshafter Lästerer? Gerade die unmittelbare Gegenwart steht unter dem Zeichen einer Philosophie heftigster, schrankenloser Lebensbejahung. Wie altmodisch und krankhaft muss da nicht Schopenhauer mit seiner Lebensverneinung, mit seinem Ideal der gänzlichen Entsagung erscheinen!

Und noch eins! Schopenhauers Philosophie hat einen aristokratischen Zug. Auch in dieser Beziehung finden wir die Gegenwart grösstenteils auf anderen Bahnen. In lautem Chorus wird gegenwärtig die Intelligenz und Mündigkeit der Massen gepriesen. Wie rückschrittlich sticht hiervon die Geringschätzung Schopenhauers ab, der dem „plumpen", „tölpelhaften" Verstande von „Gevatter Schneider und Handschuhmacher" nur sehr wenig zutraut und das Volk als einen „ewig unmündigen Souverän", der unter bleibender Vormundschaft stehen müsse, betrachtet![3]) Dem mittelmässigen und schlechten Haufen stellt er die Ausnahmemenschen, das Genie und den Heiligen, gegenüber. Nur durch das Genie und den Heiligen entstehen

Digitized by Google

beglückende Werte; nur in ihnen findet er die Welt gerechtfertigt; Genie und Heiliger sind eine Art metaphysischen Wunders. Wie anstössig muss dies heute allen jenen zahlreichen Kreisen klingen, die dem Genie von vornherein voll Misstrauen, Neid und Hass, mit der Sucht, es zu bemängeln, zu verkleinern und herabzuzerren oder doch es als für die demokratische Gleichheit gefährlich hinzustellen, gegenüberstehen! Und mit dem „Heiligen" wissen die „Kinder der Welt" wohl erst recht nichts anzufangen.

Ich möchte nun einem solchen abwehrenden, geringschätzigen Verhalten keineswegs die Meinung entgegenstellen, dass in den angedeuteten Stücken die volle Wahrheit auf Schopenhauers Seite stehe. Nur soviel behaupte ich und möchte es durch meine Darstellung einleuchtend machen, dass sich in den bezeichneten Richtungen, nach denen Schopenhauer zunächst als unzeitgemäss und überholt erscheint, vielmehr von ihm sehr viel lernen lasse; dass die Stellung, die Schopenhauer einnimmt, dazu dienen könne, uns mit dem nötigen Misstrauen gegen das „Zeitgemässe", mit erleuchtenden Gesichtspunkten für die Kritik des „Modernen" auszustatten. Mag den Lehren, die Schopenhauer als Metaphysiker, als pessimistischer und aristokratischer Philosoph ausspricht, noch so viel Einseitiges anhaften, so können sie doch als ein gutes Gegengewicht gegen die Macht gewisser verhängnisvoller moderner Vorurteile wirken. Die Bildung der Gegenwart steckt voll von Unkritik und Aberglauben; und es scheint mir, dass Schopenhauer hierfür nicht das schlechteste Läuterungsmittel bildet.

Aber auch abgesehen von solchen Beziehungen zu modernen Irrwegen ist Schopenhauers Philosophie reich an fördernden Einsichten. So hart und häufig in ihr auch Widersprüche aneinanderprallen mögen, soviel Unbegreiflichkeiten und Plötzlichkeiten, soviel Uebertreibung, Verblendung, ja Verranntheit es auch in ihr geben mag: so

Digitized by Google

bleibt doch bestehen, dass sie voll ist von guten, gediegenen Gedanken, die da geeignet sind, sehend zu machen; dass sie schwer ist von probehaltigen, goldenen Wahrheiten und besonders auch reich an Anweisungen zu tapferer und freier Menschlichkeit. Nur muss man, um dies zuzugeben, an die Wahrheit nicht bloss in der Form des absolut, sondern auch in der des relativ Wahren denken.

Aber noch um eines anderen Gewinnes willen ist es wert, sich in Schopenhauer zu vertiefen. Hinter seiner Philosophie steht eindringlich und greifbar eine eigenartig und gross geprägte Persönlichkeit. An Schopenhauers empirischem Menschen haftet viel Kleines, Trübes, Eigensinniges, Krankhaftes; aus seinen Werken spricht sein Wesen in gereinigter, gehobener Form, gewissermassen sein intelligibler Mensch zu uns. Zeigt nun schon sein empirischer Mensch, bei allen abstossenden und allzu irdischen Zügen, eine bedeutende, machtvolle, fesselnde Eigenart, so gilt dies um so mehr von seiner schriftstellerischen Persönlichkeit. In ihr tritt uns ein geniales, aus der Fülle und Wucht der Kräfte geschöpftes Erzeugnis des Welt-, oder, sagen wir bescheidener, des Erdgeistes entgegen. Sollte sich der Genius der Menschheit in allen möglichen grossen Typen erschöpfen, so musste auch so etwas wie ein Schopenhauer ins Leben treten.

Endlich will es mir scheinen, dass sich im Geistesleben der Gegenwart, bei allen vorhin von mir hervorgehobenen Gegensätzen, doch auch mannigfache Züge finden, die mit Gedanken und Stimmungen der Schopenhauerischen Philosophie Verwandtschaft aufweisen. In der engeren Gemeinde Richard Wagners bestehen nicht nur Zusammenhänge mit Schopenhauers Auffassung von der Musik, sondern auch mit den in seiner Philosophie zum Ausdruck gelangten Lebens- und Weltstimmungen. Auch auf den Einfluss, den Tolstoi in unserer Zeit ausübt, kann hingewiesen werden: in seiner Mitleidsmoral und Askese, in seiner Stellung zur Geschlechtsliebe und zur Kultur,

Digitized by Google

waltet ein Schopenhauer nahe verwandter Geist. Sodann aber scheint mir, dass die neue Romantik in den bildenden Künsten und der Dichtung in manchen Beziehungen Stimmungen und Wertungen erkennen lässt, für die sich bei Schopenhauer Anknüpfungspunkte finden. Zunächst und in weit höherem Grade freilich ist es Nietzsche, den man allenthalben aus dieser so bedeutungsvollen und überwiegend erfreulichen modernen Kunstrichtung herausfühlt. Allein zugleich lassen uns doch auch manche Seiten an Schopenhauer denken. Ein näheres Eingehen auf die neue Phantasiekunst würde ergeben, dass Schopenhauer mit seinen Lehren vom Genie als einem Uebermenschen, mit seiner Auffassung von der Kunst als einer Erlöserin der Menschheit, ja mit der ganzen Verbindung von unerschrockenem Pessimismus und überschwenglicher Romantik ihr keineswegs so ferne steht, wie es zunächst scheinen könnte. Auch diese Wahrnehmungen mannigfacher Verwandtschaft zwischen Schopenhauer und modernem Wesen rechtfertigen es, wenn der Versuch einer neuen Darstellung und Prüfung Schopenhauers unternommen wird.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Aus Schopenhauers Lebensgang.

Ich will Schopenhauers Leben nicht im Zusammenhange darstellen, sondern nur solche Züge herausheben, die für seine philosophische Entwickelung von Ertrag und Bedeutung sind.

Da tritt uns sogleich die unregelmässige und weltmännische Erziehung entgegen, die ihm der Vater, ein aller Gelehrsamkeit abgeneigter Freund vorurteilsfreier Aufklärung, zu teil werden liess. Noch in seinem siebzigsten Jahre erzählt Schopenhauer rühmend, dass sein Vater, der „Kaufmann", gesagt habe: „Mein Sohn soll im Buche der Welt lesen." [1]) Als neunjährigen Knaben — Arthur war am 22. Februar 1788 in Danzig geboren — nahm ihn der Vater nach Frankreich mit und liess ihn zwei Jahre in Havre, in dem Hause eines Geschäftsfreundes, erziehen. Hier wurde er so gründlich zum Franzosen, dass er nach seiner Heimkehr, zur Freude des Vaters, die Muttersprache nur mit grosser Mühe verstand. Vier Jahre besuchte er hierauf eine vorzüglich für die Ausbildung künftiger Kaufleute bestimmte Privatschule in Hamburg (wohin die Familie schon 1793 übersiedelt war, weil der Vater, ein Mann von freiheitlich reichsstädtischer Gesinnung, die Einverleibung Danzigs in Preussen nicht miterleben wollte). Zur Bekümmernis des Vaters erwachte in Arthur eine starke Sehnsucht nach den Wissenschaften. Er bestürmte den Vater mit unermüdlichen Bitten, ihn in das Gymnasium eintreten zu lassen. Dieser griff zu einer List: er stellte den Sohn, auf dessen Leidenschaft für das Reisen bauend, vor die Wahl: entweder unter endgültigem

Digitized by Google

Verzicht auf die gelehrte Laufbahn mit den Eltern sogleich eine mehrjährige Reise machen zu dürfen oder unter Verzicht auf die Reise in das Gymnasium einzutreten. Arthur entschied sich für die Reise. So lernte er denn im Alter von fünfzehn bis siebzehn Jahren Deutschland, Oesterreich, die Schweiz, Frankreich, England kennen und zeichnete seine Eindrücke in einem zwar erhaltenen, aber nur zum Teil veröffentlichten Tagebuche auf.[5]) Es sind äussere und innere Erlebnisse eines lebhaft, eigenartig und nachdenklich auffassenden Geistes, was uns das Tagebuch bietet. Nach Beendigung der Reise trat er — Anfang 1805 — bei einem Grosskaufmann in die Lehre. Die ihm hierdurch auferlegten Arbeiten empfand er als Plage; es drängte ihn mit Macht aus dem Kaufmannsberufe hinaus. Wenige Monate nach dem Eintritt Arthurs in die Lehre starb der Vater; im folgenden Jahr zog die Mutter nach Weimar. Wie unglücklich sich Arthur an seinem Kontorpult fühlte, kommt in seinen Briefen an die Mutter ergreifend zum Ausdruck. Diese vermochte es nicht länger geschehen zu lassen, dass der Sohn seine Bestimmung gänzlich verfehle und ein seinem Innersten widerstrebendes Leben lebe.[6]) Sie machte ihm den Vorschlag, dem Kaufmannsberuf den Rücken zu kehren und das versäumte Studium der alten Sprachen nachzuholen. Arthur brach, nachdem er den Brief gelesen, wie er selbst berichtet[7]), in einen Thränenstrom aus und fasste sofort den Entschluss, sich der Wissenschaft zu widmen. In Gotha dann, und hauptsächlich in Weimar trieb er mit unermüdlichem Fleisse und in raschem Fortschritte die alten Sprachen. Nach etwas mehr als zwei Jahren wurde er von seinen Lehrern als reif für die Universität erklärt.

Ohne Zweifel war diese Art Erziehung, der alles Schulmeisterliche, Einengende, Vertrocknende fehlte, für seine geistige Entwicklung von weithin reichender Wirkung. Unwillkürlich denken wir daran, dass Schopenhauer — trotz einem einseitigen Hange zum Malen ins Pessimistische

Digitized by Google

— zu den unerbittlich scharfen Beobachtern der menschlichen Natur, zu den Spähern und Entlarvern auf dem Gebiet der Beweggründe und Leidenschaften gehört. Wir denken weiter daran, dass er kein Philosoph ist, der über allgemeinsten Ideen und metaphysischen Wesenheiten das lebendig Menschliche vergässe, sondern dass er sich immer wieder in die fesselnden Züge des menschlichen Lebens und Schicksals, in die Fülle menschlicher Gestaltungen affektvoll versenkt. Und wir denken überhaupt an sein aus lebendiger, gefüllter Anschauung quellendes Philophieren, an seine aus erster Hand stammende Ursprünglichkeit, an den Gegensatz, in dem sein Sinnen zu allem Begriffsgespensterhaften, aber auch überhaupt zum Vorherrschen begrifflichen Beweisens und logischen Verkettens steht; wir denken an den intuitiven Charakter seiner Philosophie, die sich uns als ein Herausholen erschütternder Kerngedanken aus dem Anschauungsreichtum von Welt und Leben darstellt. Und wir können uns, indem wir uns dies alles vergegenwärtigen, des Gedankens nicht entschlagen, dass die unschulmässige, weltmännische Art seiner Erziehung — ich will nicht etwa sagen: dies alles bewirkt, wohl aber dazu beigetragen habe, dass sein Philosophieren die angedeutete Richtung nahm.

Schopenhauer erkannte die Förderung, die ihm die von seinem Vater gewählte Erziehungsmethode gebracht, freudig und rückhaltslos an. Es geht dies nicht nur aus der Art und Weise, wie er in seinem ausführlichen curriculum vitae der ihm zu teil gewordenen Erziehung gedenkt, sondern auch aus Aeusserungen in den Parerga über die Eindrücke im Kindesalter und über Erziehung hervor.[8]) —

Schon in früher Jugend regten sich in Schopenhauer pessimistische Stimmungen. Seine Weltverneinungsphilosophie ist aus seiner ursprünglichen Gemütsbeschaffenheit hervorgewachsen. Dieser Pessimismus seiner Jugend ist das zweite, was ich aus seinem Entwickelungsgange herausheben will.

Digitized by Google

Zunächst gewährt uns das schon vorhin erwähnte Reisetagebuch, das er als Fünfzehn- und Sechzehnjähriger führte, Einblick in seine düsteren Betrachtungen. Die Ruinen des Amphitheaters in Nimes führen seiner Phantasie „die Tausende längst verwester Menschen“ vor, die in all den Jahrhunderten über sie hinweggeschritten. In Toulon versetzt er sich in das gänzlich freuden- und hoffnungslose Leben der elenden Galeerensklaven; man fühlt aus seinen Worten die Erschütterung und Verfinsterung, die in seinem Gemüte unter diesem Eindruck entstand. Und in Lyon vergleicht er die unerhörten Revolutionsgräuel, deren Schauplatz diese Stadt erst vor kurzem gewesen, mit dem vergnügten, gegen die Erinnerung an jene blutigen Tage gleichgültig gestimmten Getriebe auf dem ehemaligen Hinrichtungsplatze. „Es ist unbegreiflich — fügt er hinzu — wie die Macht der Zeit die lebhaftesten und schrecklichsten Eindrücke verwischt.“ Schon damals hatte es ihm die Zeit angethan — die Zeit mit ihrer verwischenden, herabziehenden Wirkung, mit ihrer Unersättlichkeit im Verzehren und Zerstören. So übersetzte er auch während jener Reise ein Gedicht Miltons, worin die Sehnsucht nach der Flucht aus der Zeit zum Ausdrucke kommt.[9])

Und in den Briefen an die in Weimar lebende Mutter aus den Jahren 1806 und 1807[10]) spinnt er sein trauriges Sinnen über die Zeit weiter. Schmerzvoll empfindet er das Erniedrigende, das für den Menschen in der Vergänglichkeit der Gefühle und in dem herabdrückenden Einfluss der Alltäglichkeit liegt. Das „Vergessen überstandener Verzweiflung“ hat etwas Erschreckendes für ihn. „Alles löst sich auf im Strom der Zeit. Die Minuten, die zahllosen Atome von Kleinigkeiten, in die jede Handlung zerfällt, sind die Würmer, die an allem Grossen und Kühnen zehren und es zerstören. Das Ungeheuer Alltäglichkeit drückt alles nieder, was emporstrebt.“ Und in einem anderen Briefe ergreift ihn der Gedanke, wie der Mensch trotz seiner ewigen Seele doch von der Kleinheit des

Digitized by Google

Irdischen und dem Zerstreuenden der Aussenwelt gänzlich hingenommen und ausgefüllt werden könne. Er sieht den Menschen „seinen kleinen Fusspfad" wandern, „ohne zu denken woher noch wohin, nur emsig zum nächsten Schritte strebend." Und in einer wenig späteren Aufzeichnung setzt er sich in vornehmen Gegensatz zum Philister: zum simplen Philister mit seinem Glauben an die Erreichbarkeit vollen Glückes und zum gelehrten Philister mit seinem Jagen nach der vollen Wahrheit. Nur Schattenbilder beider seien uns in diesem Leben gewährt. Um so staunender steht er vor der Tonkunst: sie beglückt ihn wie ein heiliges Wunder. Inmitten des Mangels und der Härte des Lebens, inmitten der Nebel und des Jammers ist uns in der Tonkunst „ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen" geblieben. Bedeutsam kündigt sich hier die spätere Metaphysik der Tonkunst an. Umgekehrt flösst ihm der Dämon des erwachenden Geschlechtstriebes Entsetzen ein: er fühlt sich schmachvoll geknechtet, von den Höhen des Ideals in den Staub geworfen und unvermögend, sich aus der Umklammerung loszulösen. In einem Gedichte bringt er diese Erschütterung seines ganzen Wesens durch die sinnliche Leidenschaft zu stürmischem Ausdruck.[11]) Schon hier also tritt uns die schroffe Spaltung entgegen, die durch sein Innenleben geht. Auch sein metaphysischer Pessimismus, seine Lehre von dem nichtseinsollenden, grauenhaften Urgrunde alles Daseins taucht in früher Jugend bei ihm auf. Als er sich in Weimar zur Universität vorbereitete, wird in ihm durch die Tragödien des Sophokles die Überzeugung lebendig, dass alle zeitlichen Übel gegründet seien in einem unbedingten, ewigen Urübel.[12])

Schopenhauer bekennt selbst dieses frühe Ergriffenwerden seines Wesens von einer pessimistischen Grundstimmung. Als reifer Mann schreibt er die Worte: „In meinem siebzehnten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und

Digitized by Google

Tod erblickte."[13]) Es versteht sich von selbst, dass mit der Annahme einer ursprünglich auf den Pessimismus angelegten Gemütsbeschaffenheit diesem Pessimismus keineswegs der Wahrheitsgehalt abgesprochen ist. Eine pessimistische Weltanschauung, auf die jemand durch seine Natur angelegt ist, kann doch zugleich richtige Beobachtungen, Gedankengänge und Ergebnisse enthalten.

An dritter Stelle seien über Schopenhauers Studiengang einige Worte gesagt. Zwei Jahre studierte er an der Göttinger, anderthalb an der Berliner Universität. Schon nach einem Semester ging er von der Medizin zur Philosophie über und vertiefte sich mit selbständigem Denken und lebhafter Kritik in alte und neue Systeme. Massgebend für seinen Entwickelungsgang wurde nach seinem eigenen Bekenntnis der „weise" Rat, den ihm sein Lehrer Gottlob Ernst Schulze in Göttingen gab: seinen Privatfleiss „fürs erste ausschliesslich dem Plato und Kanten zuzuwenden" und sich vor Bewältigung dieser namentlich nicht mit Aristoteles und Spinoza zu befassen.[14]) Wenn die ersten Worte in seiner Erstlingsschrift Plato als den göttlichen bezeichnen, so stammt die Hochschätzung, wie uns Aufzeichnungen aus seiner Göttinger Zeit belehren[15]), schon von jener frühen Beschäftigung mit ihm her. Und wie eindringend er während seiner Universitätsjahre Kant durchgearbeitet hat, beweisen die Anmerkungen, mit denen er das Studium seiner Werke begleitete, und die jetzt vollständig veröffentlicht vorliegen.[16]) Es begegnen uns in ihnen auffallend viele Gedanken, die zu dem Charakteristischen in seiner späteren Philosophie gehören. Aus seiner Berliner Studienzeit ist als besonders wichtig die Enttäuschung hervorzuheben, die er in den Vorlesungen Fichtes erfuhr. Er bekennt selbst: er sei nach Berlin in der Erwartung gegangen, „einen echten Philosophen und grossen Geist in Fichten kennen zu lernen"; „diese Verehrung a priori verwandelte sich aber bald in Geringschätzung und Spott".[17]) Mit welchem Zorn und Hohn er oft in Fichtes

Digitized by Google

Vorlesung gesessen sein mag, zeigen die Randbemerkungen, die er während des Nachschreibens zu manchen Behauptungen des Philosophen gemacht hat.[18]) Abgesehen von allem anderen musste ihn schon die unanschauliche, Begriffe wälzende, optimistisch begeisterte Art Fichtes abstossen; und es geschah dies in solchem Grade, dass das Bewusstsein von den ihnen beiden gemeinsamen Grundrichtungen des Denkens in ihm nicht aufkommen konnte. Die jetzt veröffentlichten aus seiner Berliner Studentenzeit stammenden Anmerkungen zu Fichte und Schelling zeigen, wie gründlich er es damit nahm, sich mit diesen beiden ihm widerwärtigen Philosophen auseinanderzusetzen. Wie die Verehrung für Plato und Kant, so fasste auch der Widerwille gegen die nachkantische Spekulation schon während seiner Universitätsjahre in ihm Wurzel. Und ebenso kommt seine Vorliebe für Locke, auf den als einen Vorarbeiter Kants er später nicht genug eindringlich hinweisen kann, schon in den auffallend zahlreichen Äusserungen von Lob und Zustimmung zum Ausdruck, die sich in den Anmerkungen zu diesem Philosophen finden.[19])

Übrigens widmete sich Schopenhauer keineswegs einseitig oder gar ausschliesslich philosophischen Studien. Besonders strebte er, in den Naturwissenschaften heimisch zu werden. Unter den Vorlesungen, die er besucht hat, befinden sich bedeutend mehr naturwissenschaftliche als philosophische. In einem Briefe an Frauenstädt aus dem Jahre 1852 hebt er mit Genugthuung hervor, dass er „auf der Universität den ganzen Kursus sämtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten habe." Und er fügt hinzu: „Darum kann ich mitreden und hab's mit Ehren gethan."[20])

In die Zeit seines ersten schriftstellerischen Auftretens fällt sein Bruch mit der Mutter. Da dieses Zerwürfnis ohne Zweifel nicht nur auf sein Urteil über die Frauen, sondern auch auf seine ganze Stellung zu Leben und Menschen von Einfluss gewesen ist, so seien hierüber

Digitized by Google

— und das ist der vierte Punkt — einige Worte gesagt.

Die tiefste Ursache des Missverständnisses zwischen Mutter und Sohn liegt in dem gründlichen Charaktergegensatz. Die Mutter war von leichter, froher Gemütsart; ihr Trachten ging auf anregendes, geschmackvolles Geniessen der Gegenwart, auf ein Leben gemäss ihren wohlgestimmten Neigungen, auf schöne Geselligkeit und angenehmen Schein. Sie war bedacht, über allen Zwiespalt leicht hinwegzugleiten und so zu einer wohlfeil harmonischen Lebensstimmung zu gelangen. Ihre Neigungen dagegen einer ernsten Pflicht zum Opfer zu bringen, dazu war sie wenig bereit. Dabei war sie eine Frau von lebhaftem, empfänglichem Geiste und von einem nicht geringen Talent für schriftstellerisches Erzählen und Schildern. Bringt man mit dieser etwas oberflächlich ästhetischen Lebensstimmung und Lebensführung die Art des Sohnes zusammen, so wird man sofort dessen inne, dass ein verständnisvolles, glückliches Zusammenleben kaum möglich war. Arthur nahm das Leben schwer, er hatte einen Hang zu düsterer Grübelei. Ihm galt das Leben nicht als angenehmes Spiel, sondern als bittere Arbeit und beunruhigender Kampf. Er stand dem Leben misstrauisch, unwillig gegenüber, eher mit der Miene des Anklagens und Verdammens als mit lächelndem Sichhinwegtäuschen. Liebte Johanna Schopenhauer den Schein, so ging Arthurs rücksichtsloses Streben dahin, vom Leben die hundertfachen täuschenden Hüllen wegzureissen. Dabei war er voll schroffen, verletzenden Selbstgefühls; sein Wahrheitsmut war bis zu Rechthaberei gesteigert. Es fiel ihm nicht ein, sich der Mutter anzupassen, auf ihre Eigentümlichkeiten und Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen.

Sehr grell trat dieser Gegensatz zu Tage, als Arthur zur Fortsetzung seiner Gymnasialstudien von Gotha nach Weimar übersiedeln sollte. In den Briefen, die ihm die Mutter in dieser Angelegenheit schrieb[21]), spricht sich

Digitized by Google

lediglich die egoistische Besorgnis aus, dass durch die Anwesenheit des Sohnes ihr freundliches, bequemes Leben gestört werden könnte. Die Aussicht auf das bevorstehende Zusammenleben nach jahrelanger Trennung gibt der Mutter keinen Laut der Freude, keinen Ausdruck der Liebe ein; sie ist lediglich auf die passendsten Mittel und Wege bedacht, die Anwesenheit des Sohnes für ihr Leben unschädlich zu machen.

Doch wäre es einseitig, hieraus zu schliessen, dass alle Schuld bei der Mutter liege. Man ersieht aus ihren Briefen, wie sehr sie unter Arthurs „Wut, alles besser wissen zu wollen, überall Fehler zu finden ausser in sich selbst, überall bessern und meistern zu wollen", gelitten habe; wie drückend und aufregend für sie seine „Klagen über unvermeidliche Dinge", seine „finsteren Gesichter", seine wie „Orakelsprüche" ausgesprochenen „bizarren Urteile" gewesen seien, und wie peinigend für sie die heftigen Auftritte mit ihm gewirkt haben.[22]) Kuno Fischer hebt mit Recht hervor: es sei „sehr erklärlich, dass eine Frau, wie Johanna Schopenhauer, die mit Goethe und Wieland auf freundschaftlichem Fusse verkehrt, der Fernow sich geistesverwandt fühlt, die von einer Reihe bedeutender Männer sich umgeben und gefeiert sieht", „nicht geneigt sein kann, von ihrem Sohne, der das Gymnasium besucht, sich meistern und tadeln zu lassen".[23])

Zwei Umstände waren es, die das Missverhältnis verschärften: Johannas Verschwendungssucht und ihr intimer Umgang mit dem um vierzehn Jahre jüngeren Friedrich von Gerstenbergk, mit dem sie seit 1813 zusammenwohnte. Schopenhauer konnte es wahrlich nicht gleichgültig sein, dass durch die weit über ihre Verhältnisse hinausgehende Lebensweise der Mutter das väterliche Vermögen stark herabgemindert wurde. Ihr Zusammenleben mit Gerstenbergk aber empfand er als eine Verletzung und Beschmutzung, die sie dem Andenken des Vaters zufügte.

Digitized by Google

Ich verweise rücksichtlich dieser beiden Punkte auf die Darstellung Grisebachs.[24])

Die Mutter wollte den „Freund" dem Sohne nicht „opfern". Sie wies dem Sohne, als er trotzdem auf der Entfernung des Freundes bestand, schriftlich die Thür. Sie sahen einander nicht mehr, obwohl die Mutter noch 24 Jahre lebte. Doch kam es in den letzten Jahren ihres Lebens wenigstens zu einem freundlichen Briefwechsel zwischen beiden. Wie wenig milde indessen Schopenhauer an seine Mutter bis über das Grab hinaus dachte, geht aus einer harten Äusserung hervor, die der schon dem Greisenalter sich nähernde Mann in einem Briefe an Frauenstädt that, als dieser ihm das abfällige Urteil, das der Strafrechtsforscher Feuerbach in seinen Tagebüchern über die Mutter niedergelegt, mitgeteilt hatte. Auch ist an gewisse Äusserungen zu erinnern, die er in dem zweiten Band der Parerga über die Weiber thut: sie seien zur Verschwendung geneigt und verprassen das von dem Manne geerbte Vermögen mit ihrem Buhlen; nach dem Tode des Mannes werde die wirkliche Mutter oft zur Stiefmutter; eine Frau, die ihren Mann nicht geliebt habe, werde auch ihre Kinder von ihm nicht lieben, nachdem die Zeit der bloss instinktiven Mutterliebe vorüber sei.[25]) —

Indem ich mich an fünfter Stelle dazu wende, über Schopenhauers Hauptwerk einige Worte zu sagen, so kann ich an dieser Stelle nicht die Absicht haben, auf seinen Inhalt einzugehen; ich will hier lediglich die Stelle beleuchten, die dieses Werk in Schopenhauers Entwicklung einnimmt.

Schopenhauer gehört zu den Denkern, die nicht erst nach langer, kämpfereicher Entwickelung, wie etwa Plato und Kant, sich ihre eigentümliche Philosophie erarbeiten, sondern denen sich die Kerngedanken ihres Systems in ihrer Jugend auf kurzem und verhältnismässig geradlinigem Wege herausgestalten. Zwar hatte auch er seine Jahre der Gärung: Plato und Kant streiten sich in seinem

Digitized by Google

Denken um das Übergewicht, das Reich des Übersinnlichen hat ein anderes Verhältnis zum „Ding an sich“ als später, und das Princip des „Willens“ liegt noch im Dunkeln.[26]) Aber man darf nicht sagen, dass Schopenhauer, bevor er zu seiner reifen Philosophie kam, eine andere philosophische Denkweise auch nur annähernd zu einem zusammenhängenden Gedankengefüge in sich ausgebildet habe. Er ist nicht erst durch einen anderen Standpunkt hindurchgeschritten. In der Hauptsache liegen seine späteren Grundgedanken in der Richtung, in der sich sein unausgereiftes Denken bewegt.

Schon in seiner Berliner Universitätszeit hatte Schopenhauer seine Dissertation zu arbeiten angefangen. Vollendet wurde sie in der Stille seines Aufenthaltes in dem weltentrückten, anmutigen Rudolstadt. Sie erschien 1813 und erhielt den Titel „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. Ihren Gegenstand bildet ein wichtiges Stück von Schopenhauers Erkenntnistheorie. Sowohl aus der Dissertation als auch aus den gleichzeitigen Aufzeichnungen — und aus diesen in noch höherem Grade — lässt sich die Eigentümlichkeit jener Gärungszeit seines Denkens erkennen. Verglichen mit seiner späteren Philosophie, trägt sein damaliges Denken in vielen wichtigen Beziehungen ein unklares und unfertiges Gepräge. Auf das Charakteristische dieser Gärungszeit werde ich an späteren Stellen hinweisen.

Bald nach Vollendung der Dissertation traten in Schopenhauers Gedankenentwickelung gewisse Wendungen ein, durch die seine Philosophie binnen kurzer Zeit in die endgültige Grundgestaltung gebracht wurde. Hier genügt die Bemerkung, dass es sich in den neuen Gedanken um die principielle Stellung des Dinges an sich und des Willens handelt. Es wird nicht lange nach dem Jahre 1814 gewesen sein, dass Schopenhauer in den philosophischen Grundlagen mit sich einig war. Zunächst — 1814 und 1815 — entsteht unter dem mächtigen Einfluss der Farben-

Digitized by Google

lehre Goethes und des vertraulichen Umganges, dessen ihn Goethe für wert gefunden hatte, die kleine Schrift „Über das Sehn und die Farben". Weit wichtiger aber ist, dass um diese Zeit auch die Arbeit an seinem Hauptwerk beginnt. Im März 1818 war es vollendet. So entstand es also zu einer Zeit, wo Schopenhauers Weltauffassung ihre feste und endgültige Gestalt gewonnen hatte. In diesem Falle ist sonach das Hauptwerk der Jugendzeit zugleich dasjenige Werk, zu dessen Gedankengängen sich alle späteren Arbeiten nur als Ausführungen verhalten. Eine Umgestaltung seiner Philosophie in der Folgezeit hat nicht stattgefunden, sondern nur eine Ausgestaltung. Es stellten sich wohl gewisse Verschiebungen in seinen Gedanken ein, doch steigerten sie sich nicht bis zu durchgreifender Wirkung. Seitdem sein Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" vollendet vor ihm lag, bestand seine Lebensarbeit in immer erneutem Durchdenken und Erproben seines Gedankengefüges, in einem Beleuchten, Verdeutlichen, Ausführen nach verschiedenen Seiten hin, in einem Anwenden seiner Gedanken auf die mannigfaltigen Gebiete von Wissenschaft und Leben. Besonders fühlte er das Bedürfnis, immer und immer wieder dieselben grossen und tragenden Gedanken seiner Philosophie mit Kraft und Wucht in seinen Werken und Aufzeichnungen zu wiederholen und ihre erleuchtende Klarheit und zwingende Einfachheit auf sich und seine Leser wirken zu lassen.

Es finden sich bei Schopenhauer viel interessante Äusserungen über die Entstehung seines Hauptwerkes. Auf den Rand eines Bogens schrieb er im Jahre 1849: „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—1818 geschriebenen Bogen zeigen den Gärungsprozess meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging, sich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus dem Morgennebel eine schöne Gegend. Bemerkenswert ist dabei, dass schon im Jahre 1814 (meinem 27. Jahr) alle Dogmen

Digitized by Google

meines Systems, sogar die untergeordneten, sich feststellen".[27]) In dem Briefe, in dem er Brockhaus den Verlag seines Werkes anbietet, spricht er von ihm als von einer „im höchsten Grad zusammenhängenden Gedankenreihe" und als von der „ganzen Frucht seines Daseins". Es sei in dem Werke der unwiderruflich vorhandene und geschehene Eindruck niedergelegt, den die Welt auf ihn gemacht.[28]) Und Goethen kündigt er das Erscheinen seines Werkes mit den Worten an: „Mein Werk, welches nun zu Michael erscheint, ist die Frucht nicht nur meines hiesigen Aufenthaltes, sondern gewissermassen meines Lebens"; und er fügt hinzu, dass nach seiner Überzeugung jetzt in ihm durch den Eindruck der Welt alle Gedanken, deren er fähig sei, erregt seien und alle späteren Werke nur die Entwicklung dieser Gedanken sein werden.[29]) Schopenhauer muss bei dem Werden seines Werkes von dem kraftvollen und stillen Sichzusammenschliessen seiner Gedanken zur Einheit im höchsten Grade ergriffen gewesen sein. Er fühlte in sich etwas wie das notwendige Schaffen einer grossen, heiligen Naturgewalt, etwas wie einen wunderbaren Zeugungs- und Wachstumsvorgang. Schon im Jahre 1813 spürt er, wie das Schaffen des Genius in ihm ein grosses, einziges Werk vorbereite, und er ist von ahnungsvollen, andächtigen Schauern erfüllt[30]); und noch als Greis sagt er: so etwas könne man nur in der Jugend und nur mit Eingebung schreiben; jetzt staune er sein Werk wie das eines ganz anderen Menschen an.[31]) Und ein anderes Mal preist er jene hohen und ergiebigen Stunden, die ihm so oft in den Blütejahren seines Geistes zu teil geworden seien: mein Auge, sagt er, mochte „treffen auf welchen Gegenstand es wollte, er redete Offenbarungen zu mir, und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, welche wert waren aufgeschrieben zu werden".[32]) In der That trägt sein Jugendwerk etwas von der Thaufrische ursprünglichster Schöpfung an sich. Wir lernen einen Genius kennen, der in unabgenutztem Jugend-

Digitized by Google

glanz mit mächtigem, weitem Flügelschlag stolz und traurig über das Weltschauspiel hinschwebt. Von dem Grimm und Hohn, der sich in den späteren Werken aus gepresster Anhäufung heraus in wahren Fluten entlädt, ist sein Jugendwerk noch beinahe frei.

Bevor ich den weiteren Gang seiner Schriftstellerthätigkeit verfolge, will ich an sechster Stelle seine Lehrthätigkeit an der Berliner Universität und den Misserfolg hierin ins Auge fassen.

Schon bald nach seinen Studienjahren ging Schopenhauer mit dem Gedanken um, die akademische Laufbahn zu ergreifen.[33]) Doch erst als ihm auf seiner italienischen Reise, die er nach Vollendung seines Hauptwerkes angetreten, die Nachricht von dem drohenden Verluste eines Teiles seines Vermögens zugekommen war, schritt er, angesichts der gefürchteten Verminderung seiner Einkünfte[34]), ernstlich an die Ausführung des Planes. Er habilitierte sich im Frühling 1819 in Berlin und las im Sommerhalbjahr dieses Jahres wöchentlich sechsstündig über „die gesamte Philosophie, d. i. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste". Die erste Vorlesung war zugleich auch seine letzte. Er brachte in keinem Semester mehr eine Vorlesung zu Stande. Trotzdem hat er sich eine lange Reihe von Jahren als Privatdozenten im Mitgliederstande der Universität weiterführen lassen. Nach einer Pause von mehreren Jahren nahm er für den Winter 1826/27 das Ankündigen von Vorlesungen wieder auf und setzte es hartnäckig bis zum Winterhalbjahr 1831 auf 1832 fort. Wenn er für seine Vorlesungen stets eine Stunde wählte, zu der Hegel eine Hauptvorlesung hielt, so wollte er hiermit offenbar sagen, dass er sich für berufen halte, den Platz des Schein- und Afterphilosophen Hegel an der Universität einzunehmen.

Wie lässt sich der auffallende Misserfolg Schopenhauers erklären? Wie die von Grisebach veröffentlichten Abschnitte aus seiner ersten Vorlesung[35]) beweisen, war

Digitized by Google

diese Vorlesung nicht nur gewissenhaft ausgearbeitet, sondern auch durch ihre Klarheit, Anschaulichkeit und Originalität in hohem Grade geeignet, einen grossen Kreis von Studierenden zu fesseln. Auch werden wir ihm Lehrgabe nicht absprechen dürfen. Mehrfach schreibt er sich die Gabe eines eindringlichen und lebendigen mündlichen Vortrags zu[36]); und wir haben keine Ursache, diesen starken Glauben an sich selbst geradezu für Selbsttäuschung zu halten. Sein Misserfolg lässt sich wohl nur so erklären, dass seine schroffe Feindseligkeit gegen das immer siegreicher in Berlin auftretende Hegelsche System und gegen alles, was damals als gross und zukunftsreich in der Philosophie galt, unter den Studierenden bekannt geworden war. Ausserdem darf man annehmen, dass die Gleichzeitigkeit seiner Vorlesungsstunde mit der Hegels ihm manchen Studierenden entzog.[37])

Fragt man nach den Ursachen, die auf Schopenhauers weltfeindliche Stimmung verschärfend eingewirkt haben, so muss ohne Zweifel auch das Missglücken seines Versuches, an der Berliner Universität und im Universitätsleben überhaupt Stellung und Ansehen zu gewinnen, genannt werden. Seine Wut und Verachtung gegen die Universitätsphilosophie und die Philosophieprofessoren würde sich sicherlich nicht derart bis zum Geschmack- und Masslosen gesteigert und sich nicht so sehr der Grenze teils des Lächerlichen, teils des Widerlichen genähert haben, wenn seine Lehrthätigkeit von Glück und Erfolg begleitet gewesen wäre. Freilich darf man mit Recht fragen, ob das Eintreten in ein Amt und in amtlich geforderte Lehrthätigkeit die Entwicklung von Schopenhauers wertvoller Eigenart nicht gehemmt hätte.

An siebenter und letzter Stelle sei der späteren Schriftstellerthätigkeit Schopenhauers und im Zusammenhange damit dem langandauernden Unbeachtetbleiben seiner Philosophie eine kurze Betrachtung gewidmet.

Sein Hauptwerk setzte nur wenig Rezensentenfedern in Bewegung; und von Verständnis für die Bedeutung des Werkes

Digitized by Google

zeugt nicht eine einzige der damaligen Besprechungen; auch nicht die von Herbart geschriebene. Schopenhauer musste sich sagen, dass sein Werk, an das er sein ganzes Können gewandt und die höchsten Erwartungen geknüpft, an seinen Zeitgenossen ohne Eindruck und Einfluss vorübergehe. Auch der Absatz, den sein Werk fand, war erstaunlich gering. Doch liess er sich nicht entmutigen: unablässig arbeitete er an der Ausgestaltung seiner Gedankenkreise weiter und trug seine Aufzeichnungen, ohne zunächst an deren Veröffentlichung zu denken, wohlgeordnet in gebundene Bücher ein. Er nannte sie Manuskriptbücher.[38]) Schon acht solcher Bücher waren gefüllt, als er sich entschloss, wieder an die Öffentlichkeit zu treten. 1836 erschien seine Schrift „Über den Willen in der Natur". Er will hierin die Bestätigungen nachweisen, die seine Metaphysik durch die empirischen Wissenschaften erfahren habe. Auf den Titel der Schrift setzt er drei Verse aus dem Prometheus des Äschylos, in denen er aus der Seele des leidenden Titanen heraus gegen seine Zeitgenossen die Anklage erhebt, dass sie seine Werke keines Blickes für wert gehalten, und mit düsterer Zuversicht auf die alles ans Licht bringende Zeit hinweist.

Die Schrift fand nicht einmal die spärliche Beachtung, die dem Hauptwerk zu teil geworden war. Doch muss man, um gegen Schopenhauers Mitwelt nicht ungerecht zu sein, wie Kuno Fischer mit Recht hervorhebt[39]), bedenken, dass damals in Deutschland so gewaltige Ereignisse, wie das Erscheinen des Lebens Jesu und der Glaubenslehre von Strauss, der bedeutendsten Schriften von Bruno Bauer und Feuerbach alle Denkenden aufregten — Ereignisse, von denen sich Schopenhauers Philosophie ganz unberührt zeigt.

Durch das eisige Schweigen um ihn her liess sich Schopenhauer nicht abhalten, ein neues Manuskriptbuch mit seinen Gedanken zu füllen und sich von neuem an das Publikum zu wenden. Veranlassung hierzu gaben

Digitized by Google

ihm zwei Preisfragen: die eine von der Gesellschaft der Wissenschaften in Drontheim, die andere von der Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen gestellt, beide das ethische Gebiet betreffend. So entstanden in den Jahren 1837 bis 1839 die beiden Abhandlungen über die Freiheit des Willens und über die Grundlage der Moral. Jene wurde gekrönt; dagegen versagte die dänische Akademie der zweiten Abhandlung den Preis. In dem Urteil heisst es unter anderem, dass die unziemliche Art, in der er mehrere der hervorragendsten neueren Philosophen — es sind Fichte und Hegel gemeint — erwähnt hatte, gerechten und schweren Anstoss erregt habe.[40]) Ohne Zweifel haben die dänischen Akademiker die Bedeutung von Schopenhauers Schrift nicht zu würdigen verstanden anderseits aber ist richtig, dass Schmähungen, und besonders Schmähungen anders denkender Vertreter der Wissenschaft, nicht in eine Preisschrift gehören. Schopenhauer gab 1840 beide Abhandlungen unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" heraus.

Wiewohl auch jetzt die Anerkennung ausblieb, widmete er sich doch mit ganzer Kraft der Ausarbeitung des längst geplanten Ergänzungsbandes zu seinem Hauptwerk. Mit Recht wollte er sein Jugendwerk nicht umarbeiten und so zerstören; darum stellte er neben dasselbe als ersten Band einen zweiten hin, der die Hauptgegenstände des früheren Werkes der Reihe nach kapitelweise in der Denk- und Darstellungsart des reifen Alters abhandelt. Doch ist in allen Hauptsachen das Gedankengefüge dasselbe geblieben. 1844 erschien, zugleich mit der zweiten Auflage des ersten Bandes, der neue Band. So schuf Schopenhauer trotz dem furchtbaren Druck des Verkanntund Totgeschwiegenwerdens Werk um Werk. Man kann sich die Leidenschaft und den Mut seines Wahrheitsforschens nicht gross und treibend genug vorstellen. Unentmutigt, seinem Genius treu, festen Glaubens an die Wahrheit seiner Sache und die Gerechtigkeit der kommen-

Digitized by Google

den Geschlechter, stellte er ein Denkmal seiner Philosophie nach dem anderen hin.

Mit guter Zuversicht schickte Schopenhauer sein zu doppeltem Umfange angewachsenes Hauptwerk in die Welt hinaus. An seinen Verleger Brockhaus schrieb er: „Im Vertrauen gesagt, ich bin mit dem zweiten Bande, in welchem alles neu ist, jetzt, da ich es im Drucke allererst deutlich übersehe, so ganz zufrieden, dass ich wirklich hoffe, jetzt endlich den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen".[41]) Auch diesmal betrog ihn sein Hoffen: nur von wenig Seiten kamen ihm Zeichen des Interesses für sein philosophisches System zu, und sein Verleger erklärte ihm, ein schlechtes Geschäft gemacht zu haben.

Erst von 1851 an, mit dem Erscheinen seines letzten Werkes, der „Parerga und Paralipomena", tritt eine entschiedene Änderung in der Wirkung Schopenhauers auf seine Zeit ein. Die zwei Bände dieses Werkes behandeln teils philosophische Gegenstände in engerem Sinn, die ihm bisher neben seinem schriftstellerischen Wege liegen geblieben waren, teils allerhand grössere und kleinere Fragen des Lebens und der Kultur. Erst jetzt wurde Schopenhauer entdeckt. Die Stimmungen nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie und dem Scheitern der Revolution von 1848 waren dem Emporkommen seiner Philosophie günstig. Von den verschiedensten Seiten mehrten sich die Zeichen seines beginnenden und rasch wachsenden Ruhmes. Besondere Freude empfand Schopenhauer über den engeren Kreis seiner zahlreichen hingebenden, an ihn glaubenden, für seine Philosophie thätigen Schüler. So konnte er sich während seines Lebensabends — er starb nach rüstigem Alter in voller Schaffenskraft am 21. September 1860 zu Frankfurt a. M., wo er die letzten drei Jahrzehnte seines Lebens fast ohne Unterbrechung zugebracht hatte — an dem ersehnten Genuss des Ruhmes in vollen Zügen laben. Freilich machte er sich dabei einer argen Untreue gegen

Digitized by Google

seine eigene Ansicht schuldig. In seinen Parerga hatte er das Lob der Zeitgenossen mit einer feilen, besudelten Dirne verglichen. „Wer könnte einer solchen Metze noch begehren? wer möchte auf ihre Gunst stolz sein? wer wird sie nicht verschmähen?“ Nur nach dem Ruhm bei der Nachwelt will er streben; dieser gleicht „einer stolzen, spröden Schönen, die sich nur dem Würdigen, dem Sieger, dem seltenen Helden hingiebt“.[42]) Und nun sah er spähend, haschend, einheimsend nach dem Lob der Zeitgenossen aus, als wäre es ein echter, lauterer Wert. Doch wer wird diese Änderung in der Schätzung des Ruhmes bei den Zeitgenossen nicht menschlich finden!

Aus zahllosen Stellen seiner Werke, Aufzeichnungen und Briefe geht hervor, wie schwer er an dem jahrzehntelangen Unbeachtetsein trug, wie sehr es ihn drückte, erbitterte, empörte. „Natura nihil agit frustra: warum denn gab sie mir so viele und tiefe Gedanken, wenn solche keine Teilnahme unter den Menschen finden sollen?“[43]) Und Frauenstädt rechnet er vor, dass er erst nach 34 Jahren beharrlichen, beispiellosen Ignorierens und Sekretierens seiner Werke die Geduld verloren habe; er sei nach diesen Erfahrungen noch viel zu glimpflich mit den Lumpen von Philosophieprofessoren umgegangen.[44]) Man muss sich vorstellen: Schopenhauer war von der heiligen Überzeugung erfüllt, dass er durch seine Philosophie an die Stelle nichtiger, verdrehter und anmassender Scheinweisheit, die jetzt allenthalben die Herrschaft führe, das allein Echte und Wahre gesetzt habe; und es war dies, wenn auch starke Selbstüberschätzung daran beteiligt ist, doch kein auf windiger Grundlage erwachsenes Selbstgefühl, denn er hatte in der That Ausserordentliches, zum unabsehbaren Weiterwirken Bestimmtes, bleibend Wertvolles geschaffen. Und nun dieses Schicksal, Jahrzehnte lang kaum irgendwelche Spuren von Wirkung und Teilnahme zu erblicken und alle Welt weiter, als wäre nichts geschehen, sich im Banne des von ihm für bodenlos ver-

Digitized by Google

kehrt Gehaltenen tummeln zu sehen! Wer wird ihm nicht seine Erbitterung und seinen Grimm nachfühlen können! Der Philosoph, der gegen das beharrliche Ignoriertwerden wie gegen einen unheimlichen, ungreifbaren, übergrossen Feind unentmutigt kämpft, hat etwas in hohem Masse Tragisches an sich.

Dieses Schicksal seiner Philosophie musste notwendig auf seinen Pessimismus verschärfend wirken. Seine Ausfälle gegen die Universitätsphilosophie würden sich niemals zu so grotesker Masslosigkeit gesteigert haben, wenn er nicht so lange auf Beifall hätte warten müssen. Aber auch in seinen Äusserungen über die Herrschaft des Dummen, Verkehrten, Gemeinen, Schlechten in der Welt bricht ohne Zweifel unter dem Einfluss der Erbitterung über sein Unbeachtetbleiben eine weit grössere Heftigkeit und Ungerechtigkeit hervor.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Schopenhauers Persönlichkeit.

Schopenhauer gehört zu den Menschen, in deren Brust zwei Seelen wohnen. Die eine fesselte ihn „mit klammernden Organen“ an die blinden, gierigen Mächte des Irdischen; die andere beflügelte ihn und hob ihn „zu den Gefilden hoher Ahnen“. Schopenhauer ist das Gegenteil einer ausgeglichenen, zu reiner Klarheit vermittelten Persönlichkeit. Hohes und Niedriges, Licht und Dunkel, stille, selbstlose Hingegebenheit und stachelnde, selbstische Heftigkeit streiten um seine Seele. Er gehört zu den grossen Zwiespältigen, unheimlich Abgründlichen in der Weise Augustins, Abälards, Petrarcas, Rousseaus, Richard Wagners, Ibsens.

Fragt man nach der Substanz seines Innenlebens, so tritt uns mit unzweifelhafter Deutlichkeit sein Erkenntnisdrang, sein Wahrheitsforschen entgegen. In dem überindividuellen, selbstvergessen sachlichen Leben und Schaffen seiner Intelligenz liegt die dauernde, durch alle Wechselfälle seines Schicksals herrschend gebliebene Grundrichtung seines Wesens. Hier fühlte Schopenhauer die Wurzel und Heimat seines Geistes, hier fand er Ruhe und Glück.

Schopenhauer spricht in seinen „Aphorismen zur Lebensweisheit“ von dem zweiten, höheren Leben, das das Genie in seiner intellektuellen Welt führe. Er beschreibt es als ein Leben, dem der Schmerz fremd ist, das über das dumpfe, schale, leere und betrübte Dasein, in dem die allermeisten festgehalten werden, weit hinaushebt und allein Beglückung gewährt.[45]) Es ist das Leben des Genius, das vermöge seines gewaltigen Überschusses an Intelligenz sich

Digitized by Google

von dem Joche der Begierden und Leidenschaften loszureissen und ein starkes, selbständiges Leben der betrachtenden und schaffenden Intelligenz zu führen vermag. Schopenhauer spricht dabei ohne Zweifel aus eigenstem Erleben: Philosophie war ihm nicht etwa bloss ein schöner Schmuck des Daseins, aber auch nicht eine Werkeltagsarbeit, die er den sonstigen Beschäftigungen und Pflichten des Tages betriebsam anreihte; vielmehr bedeutete ihm Philosophieren Emporhebung, Entrückung, Rettung aus den Niederungen des Alltagslebens. Wenn er das Leben im Reiche der Gedanken als ein Leben ohne Schwere und Not preist und das Glück des Selbstdenkens jedem anderen Glück auf Erden vorzieht[46]), so ist dies aus seinem eigenen Inneren heraus gesagt. Und so bekennt er denn auch, dass, wenn er sich zu Zeiten unglücklich gefühlt, dies mehr nur vermöge eines Irrtums in seiner Person geschehen sei. „Ich habe mich dann für einen andern gehalten, als ich bin, und nun dessen Jammer beklagt; z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozesse, oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für andere ähnliche Personen, die an ähnlichen Miseren laborieren. Das alles bin ich nicht gewesen, das alles war fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen, den ich eine Weile getragen und dann gegen einen andern abgelegt habe. Wer aber bin ich denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom grossen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen wird. Der bin ich, und was könnte den anfechten in den Jahren, die er noch zu atmen hat?“[47]) Und nach derselben Richtung geht ein anderes Bekenntnis:

Digitized by Google

mochte er von noch so vielen persönlichen Sorgen belastet sein, so habe er sie sogleich fahren und verschwinden lassen, sobald ein philosophischer Gedanke sich regte; denn ein solcher sei ihm immer voller Ernst gewesen und alles andere dagegen Spass. Daher spricht er von der unendlich grossen Wichtigkeit seines intellektuellen unsterblichen Menschen gegenüber der Unwichtigkeit seines Individuums.[48])

Auch in den Briefen aus seiner früheren Zeit giebt er ähnlichen Gedanken Ausdruck. An Böttiger schreibt er 1814: „Mein besseres und eigentliches Leben ist mein philosophisches Studium, dem ist alles übrige tief untergeordnet, ja es ist nur eine leichte Zugabe dazu.“ In einem Briefe an Goethe vom folgenden Jahre heisst es: „Bei mir aber ist es umgekehrt: was ich denke, was ich schreibe, das hat für mich Wert und ist mir wichtig; was ich persönlich erfahre, und was sich mit mir zuträgt, ist mir Nebensache, ja ist mein Spott.“ Und ähnlich drückt er sich 1822 seinem alten Freunde Osann gegenüber aus: „Ich habe gelebt, um mein Buch zu schreiben; daher von dem, was ich in der Welt wollte und sollte, sind 99/100 gethan und gesichert; der Rest ist Nebensache, folglich auch meine Person und ihr Schicksal.“[49]) Man ersieht hieraus: der Kern seines Wesens und Daseins lag ihm nicht in seinem Thun und Treiben, in seinem persönlichen Schicksal, sondern in seinem Denken. Hier erinnert man sich auch des Wortes, das er einst als Student zu Wieland gesprochen hatte: „Das Leben ist eine missliche Sache; ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.“[50])

Man sieht Schopenhauers Philosophie häufig als etwas von ihm bloss Ausgesonnenes an, als eine rein theoretische Leistung, an der sein Gemüt, seine Persönlichkeit wenig oder gar nicht beteiligt gewesen sei. Und in der That liegen die Widersprüche zwischen seiner Philosophie der Verneinung von Welt und Ich und seiner dem Irdischen stark zugewandten Lebensführung so offenkundig vor Augen,

Digitized by Google

dass sich die Meinung fast aufdrängt, Schopenhauer habe seine Philosophie nicht aus seinem Innern herausgelebt, sondern lediglich als Begriffsgebilde erzeugt. So ist Kuno Fischer der Überzeugung, dass sein Pessimismus für ihn nur Bild, nicht Schicksal gewesen sei, dass er nie unter dem Mitleid mit der leidensvollen Welt wirklich gelitten habe, dass er die Tragödie des Weltelends wie ein Theaterstück von einem höchst bequemen Fauteuil aus mit seinem Opernglase betrachtet habe, um dann zwar tieferschüttert, aber zugleich seelenvergnügt nach Hause zu gehen. Er nennt ihn einen grossen Schauspieler, der die tragischen und komischen Wirkungen in seiner Gewalt hatte.[51]) Ich glaube, dass hiermit Schopenhauer grosses Unrecht widerfährt. Ich habe von dem Pathos seiner pessimistischen Darlegungen weitaus überwiegend den Eindruck des Echten; ich höre aus ihnen nicht nur die Sprache eines hell und kräftig erregten Intellekts heraus, sondern zugleich die schmerzvolle Ergriffenheit des ganzen Menschen, den Ausdruck und Nachklang eigener Leiden und Kämpfe. Sein Pessimismus machte ihm innerlich zu schaffen: ihm stand als Ideal eine Welt flecken- und leidloser Gestalten, eine Welt voll strenger Grösse und geläutert durch die Weihe der Ewigkeit vor Augen; so fühlte er sich denn durch das Leid und die Nichtigkeit der Welt um so mehr erschreckt, geängstigt, von Grauen geschüttelt.[52]) Und ebenso gilt von der Art, wie er andere Seiten seiner Philosophie darstellt, dass, soweit es die Natur ihres Inhaltes zulässt, überall ein mächtig erregtes Gemütsleben als Untergrund zu spüren ist. Mag er uns die Tiefen seiner Lehre vom Willen offenbaren oder das Glück der aesthetischen Kontemplation schildern, mag er seine Theorie des Mitleids oder der Willensverneinung darlegen, mag er von der Geschlechtsliebe oder vom Tode, von der Musik oder Dichtkunst, von Christentum oder indischer Philosophie, von der Einsamkeit des Genies, vom Geistersehen oder von der Farbenlehre sprechen: überall ist sein Lieben und Hassen, sein Ver-

Digitized by Google

langen und Sehnen, das Dunkle und Helle, das Dämonische und Heilige seines Wesens vernehmlich mitbewegt. Wenn Schopenhauer sagt, dass in der Philosophie, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben habe, doch am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Aktion kommen und durch und durch erschüttert werden müsse[53]), so hat er damit von sich aus geurteilt. Freilich muss man dabei nicht so sehr an den späteren Schopenhauer mit seinem gelassener und gleichmässiger gewordenen Gemüte denken, wie er uns aus den Briefen an seine Jünger entgegentritt, sondern vorzugsweise an seine früheren Jahre, in denen sein Wesen von heftiger Erregbarkeit, ja quälender Reizbarkeit war. Könnte man sich im Hinblick auf den Schopenhauer der letzten Zeit seine Philosophie noch allenfalls als ein reines Erzeugnis des Kopfes vorstellen, so ist dies ganz unmöglich, wenn man den jugendlichen Philosophen mit seinen starken Affekten und seinem aufgewühlten Innenleben vor Augen hat. Rudolf Lehmann hat dem Nachweise des Persönlichen und Erlebten von Schopenhauers Philosophie zutreffende Erörterungen gewidmet.[54]) Vor allem aber hat Nietzsche in seiner Jugendschrift „Schopenhauer als Erzieher" die Einheit des Philosophen und Menschen in Schopenhauer, zum Gegenstand herrlich kühnen Preises gemacht.[55])

Es versteht sich von selbst, dass die Behauptung von dem innerlich Erlebten seiner Philosophie sich wohl verträgt mit der Thatsache, dass seine wirkliche Lebensführung, wie sie sich in den ihn umgebenden Verhältnissen gestaltete, in mannigfachem grellem Gegensatze zu seiner Philosophie steht. Hier handelt es sich um das Benehmen, Fühlen, Handeln in den Einzelfällen des Lebens, gegenüber den Menschen und Verhältnissen, die in seinen Lebensweg eingriffen; in den vorigen Erörterungen dagegen war von den Stimmungen die Rede, von denen seine Persönlichkeit angesichts der allgemeinen Charakterzüge von Welt und Menschen erfüllt war.

Schopenhauers Leben in dem Reiche seiner Gedanken

Digitized by Google

tritt in seiner Eigenart deutlicher hervor, wenn man auf das Verhältnis seiner Philosophie zu Zweifel und Glauben das Augenmerk lenkt. Nach verhältnismässig kurzem Suchen und Schwanken fand Schopenhauer sein System, dem er zeitlebens treu blieb. Dieses System ward derart eins mit ihm, dass er in dem unerschütterlichen Glauben an seine abschliessende und erschöpfende Wahrheit lebte. Alles Zweifeln, alles Einschränken auf relative und hypothetische Geltung lag ihm unglaublich ferne. Er spricht so, als ob ihm niemals auch nur vorübergehend der Gedanke aufgeblitzt wäre, dass er sich auf irrigem Wege befinden könnte. Er hielt sich für den Vollender der Wahrheit, für den Enthüller des Wesens und Sinnes der Welt. Nur in der Breite hält er eine Weiterführung seiner Philosophie für möglich: es mögen neue Belege, Erläuterungen, Anwendungen gefunden werden; dagegen ist er felsenfest überzeugt, dass man „in der Längendimension" niemals über seine Philosophie hinausgehen können werde.[56]) Alle seine Werke sind von diesem Selbstgefühl getragen und gehoben. Und nicht etwa schlicht und wie eine stillschweigende Voraussetzung tritt uns dieser zweifelsfreie Glaube an sich selbst entgegen, sondern Schopenhauer gibt diesen Glauben seinen Lesern überaus häufig in ausdrücklichen und starken Worten zu fühlen.

Betrachtet man die grossen Systematiker der Philosophie, so findet man bei der weit überwiegenden Mehrzahl diesen Glauben an die endgültige Wahrheit ihrer Lehren mehr oder weniger ausgebildet. Es scheint, dass bei den meisten Philosophen die Kraft, ein philosophisches System einheitlich, folgerichtig, allseitig auszubauen, nur aus einem Boden solcher Art entspringen kann. So handelt es sich also bei Schopenhauer nur um die besonders starke Entwickelung eines den meisten grossen Systematikern gemeinsamen Glaubens. Kommt für ihn doch auch jener teleologische Gesichtspunkt in besonderem Grade in Betracht! Wir haben gesehen: trotz jahrzehntelangem hartnäckigem

Digitized by Google

Verkennen schuf er unentmutigt Werk um Werk. Da kann man nun fragen: hätte er die hierzu nötige Kraft gewinnen können, wenn er nicht zweifelsfreien Glauben an sich als einen ausserordentlichen, einzigartigen, abschliessenden Verkünder der Wahrheit besessen hätte?

Bestimmter noch wird sich die Art und Weise, wie Schopenhauer sein Gedankenleben führte, herausgestalten, wenn ich von der Methode seiner Philosophie sprechen werde. Hier sei nur noch an zweierlei erinnert. Erstens an die Furchtlosigkeit seines Denkens. Ohne irgendwie auf die herrschenden Gewalten in Philosophie, öffentlicher Meinung, Staat und Kirche Rücksicht zu nehmen, eher mit einem Zuviel als einem Zuwenig an verletzender Schroffheit, legte er seine Lehren dar, — gänzlich unbekümmert um die Folgen, rein nur der Sache ergeben. Alles Herabmildern und Entgegenkommen, alles Hervorkehren versöhnlicher Gesinnung erschien ihm als Verrat an der Sache der Wahrheit. Als die unerlässlichen Bedingungen zu dem Wagestücke, vor die uralte Sphinx mit einem abermaligen Versuche zur Lösung ihres ewigen Rätsels hinzutreten, nennt er „die uneigennützigste Aufrichtigkeit des Strebens, den unwiderstehlichen Drang nach Enträtselung des Daseins, den Ernst des Tiefsinns, der in das Innerste der Wesen einzudringen sich anstrengt, und die echte Begeisterung für die Wahrheit".[57]) Und zweitens sei auf die Bewährung seines Wahrheitsstrebens in den Verhältnissen des Lebens hingewiesen: auf seine Wahrhaftigkeit. Alles Täuschen und Beschönigen, alles Benutzen unechten Schmuckes, alles bequeme Sichselbstbelügen bildete das Gegenteil zu seiner Natur. Sich mit rücksichtsloser Aufrichtigkeit zu geben, verstand sich für ihn von selbst. Ludwig Schemann sagt in der vorzüglichen Charakteristik, die er von Schopenhauer giebt, mit Recht, dass seine Ehrlichkeit sich selbst vor dem Kleinerscheinen nicht fürchtete. In unübertrefflichen Worten aber stellt Nietzsche in seiner Schrift über Schopenhauer als Erzieher seine

Digitized by Google

scheinlose Ehrlichkeit dar.[58]) Als er in seinem späteren Leben nach jedem Zeichen von Beachtung und Ruhm gierig haschte, befand er sich zweifellos zum Teil auf einer Jagd nach Scheinwerten. Indessen spricht dies nicht gegen seine Wahrhaftigkeit; denn er log nicht etwa bewusst oder halbbewusst sich und seinen Anhängern Scheinwerte vor; sondern er lebte hinsichtlich des Wertes der lobenden Erwähnungen in naiver Selbsttäuschung. Auch in dieser Beziehung gab er sich mit unverhüllter, fast überraschender Aufrichtigkeit.[59])

Nun gilt es, die Grundsynthese in Schopenhauers Wesen auszusprechen. So überwiegend sein Wesen dem Erkennen zugewandt war, so war mit dem theoretischen Leben doch zugleich ein stark entwickeltes selbstisches Wollen verknüpft. Schopenhauer war keine einseitig theoretische Natur, wie etwa Spinoza oder Kant; er war beides: Erkenntnis- und Willensmensch zugleich. Dabei ist nun für ihn besonders dies charakteristisch, dass innerhalb des Willensbereiches auch die selbstische Art des Wollens sich mit Heftigkeit geltend macht. Hierdurch kommt Unausgeglichenheit und Widerstreit in sein Wesen. Dem Zug ins Hohe und Helle tritt die Fesselung ans Niedrige und Dunkle entgegen. Er weilt leicht und beflügelt im Reiche des Schauens und Erkennens: zugleich aber hat das Irdische Macht über ihn und zieht ihn hernieder. Auch Fichte war Erkenntnis- und Willensmensch zugleich; doch fehlt hier der Zwiespalt zwischen Erkennen und Wollen; bei Fichte tritt das mächtige Wollen als selbstloses, sachliches, vernünftig geklärtes Wollen auf. Bei Schopenhauer dagegen hat die Entwickelung der Triebe und Begierden etwas Dämonisches. Viel eher zeigt Schelling, namentlich in seiner Jugend, in dieser Hinsicht Verwandtschaft mit ihm. Wenn Schopenhauer vom Genie sagt, dass es durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist, ja dass die höchste Entfaltung seiner Geisteskräfte mit der starken Erregung seiner geschlechtlichen Begierden in

Digitized by Google

unmittelbarem Zusammenhange steht,[60]) so hat ihm dabei sicherlich seine eigene Innenerfahrung vorgeschwebt.

Wenn ich diese irdische Seite an Schopenhauers Wesen und den damit in Zusammenhang stehenden Zwiespalt in ihm hervorhebe, so ist damit nicht etwa in Bausch und Bogen ein moralischer Tadel ausgesprochen. Das wären Fragen für sich: zu untersuchen, ob und inwieweit Schopenhauer, indem er sein begehrendes, affektvolles Ich zur Geltung brachte, damit die Grenzen des Sittlichen überschritten habe. Ein solches moralisches Abschätzen liegt mir hier ferne. Ich will die Menschlichkeit Schopenhauers in ihrer Eigenart und Bedeutung darlegen. Dabei tritt freilich sowohl das menschlich Grosse als auch das menschlich Unvollkommene in seinem Wesen zu Tage. Allein die menschlichen Wertunterschiede dürfen nicht ohne weiters im moralischen Sinne genommen werden: menschliche Grösse und Kleinheit, menschlicher Reichtum und menschliche Dürftigkeit, menschliche Tiefe und Flachheit, menschliche Einheit und Zwiespältigkeit bedeuten keineswegs Unterschiede, die mit dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen zusammenfallen. Und was insbesondere die Bethätigung der natürlichen und selbstischen Seite des Ichs betrifft, so steht die Sittlichkeit in freiem und starkem Sinne keineswegs einfach und ohne weiteres im Gegensatze hierzu.[61])

Ich fasse zuerst den bei Schopenhauer stark ausgeprägten Sinn für Festhaltung und Vermehrung seines Besitzes ins Auge. Es war durchaus richtig und löblich, dass er, dem die Musse für philosophisches Nachdenken und Schaffen Lebensbedingung war, sein beharrliches und umsichtiges Trachten darauf richtete, sich die Möglichkeit solcher Musse durch kluges Erhalten und Verwalten seines Vermögens zu verschaffen.[62]) Nichtsdestoweniger wird man Rudolf Lehmann Recht geben müssen, wenn er sagt, dass bei dem weltabgewandten Philosophen die Zähigkeit, mit der er unter mannigfachen Schwierigkeiten seinen Be-

Digitized by Google

sitz behauptete, und die Geschicklichkeit, mit der er ihn vermehrte, etwas Überraschendes hat.[63]) Besonders ist dies der Fall, wenn man bedenkt, dass ihm sein Vermögen nicht bloss als Mittel für seine philosophische Musse, sondern auch als Grundlage bequemen Lebensgenusses erwünscht war. Schopenhauer war eben nicht nur dem Ewigen zugewandt, nicht nur „klarer Spiegel der Welt", sondern er war zugleich mit heftigem Wollen an das Irdische gekettet. Insbesondere weise ich auf sein Verhalten in der bekannten Bankerottsache hin.[64]) Der Erfolg hat seinem gewagten Verhalten durchaus Recht gegeben; allein trotzdem wird zu urteilen sein, dass ein so gewagter Schritt, wie der von ihm gethane es war, sich nur durch sein auf Mutter und Schwester wenig Rücksicht nehmendes intensives Sorgen für seinen eigenen Vorteil erklären lässt.[65])

Weit stärker tritt uns der irdische Teil in Schopenhauers Wesen entgegen, wenn wir sehen, wie sehr er dem geschlechtlichen Triebe unterthan war. Sein Jugendgedicht „O Wohllust, o Hölle" bezeugt in eindringlichster Weise, wie stark er sich im Banne des Geschlechtsdämons fühlte, und wie schmerzlich er darunter litt. Und in dieser Knechtschaft blieb er bis zum Eintritt ins Greisenalter. Oft seufzte er mit Byron, dass es ihm so schwer werde, mit den Weibern zu brechen, und doch so leicht, mit den Männern.[66]) Es ist sicherlich aus eigenster Erfahrung heraus bekannt, wenn er von der Jugend sagt, dass sie „noch unter der Herrschaft, ja dem Frohndienst jenes Dämons steht, der ihr nicht leicht eine freie Stunde gönnt und zugleich der unmittelbare oder mittelbare Urheber fast alles und jedes Unheils ist, das den Menschen trifft oder bedroht."[67]) Und von dem Abschnitt über die „Metaphysik der Geschlechtsliebe" wird jeder intimere Leser sagen, dass er voll ist von Persönlichem. Wenn wir ihn ergreifende Worte sagen hören über die Heftigkeit des Geschlechtstriebes und über die Herrschaft, die er, offen oder versteckt, in allen, selbst den ihm scheinbar entrücktesten und un-

Digitized by Google

nahbarsten Lebenslagen führt, über den tiefen Ernst in dem Zusammentreffen der sehnsuchtsvollen Blicke, über die darin verborgene Meditation des Genius der Gattung, über den uns Seligkeit vorgaukelnden Wahn der Geschlechtsliebe und die darauf folgende Enttäuschung[68]), so fühlen wir das lebendige Nachwirken eigenen Erlebens deutlich heraus. Auch ist hier daran zu erinnern, dass Schopenhauer das Alter besonders darum preist, weil es „den bis dahin uns unablässig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist." Das Alter hat „die Heiterkeit dessen, der eine lange getragene Fessel los ist und sich nun frei bewegt."[69]) Gwinner berichtet, dass der Mund des Greises von erhabenen Gedanken und Gefühlen überfloss, wenn er auf die endliche Erlösung von der dämonischen Gewalt der Leidenschaften zu sprechen kam. Er habe sich glücklich geschätzt, dem Taumel der Aphrodisien entrückt zu sein.[70]) Man wird von der Stärke dieses Gefühls der Befreiung auf die Heftigkeit der vorausgegangenen Leidenschaft schliessen dürfen.

Doch auch, wenn wir in die höheren Stufen von Schopenhauers Gefühlsleben eintreten, finden wir starke Zusätze des Selbstischen. Es ist vollkommen begreiflich, dass er die zu seiner Zeit in Geltung und Ansehen stehenden Philosophen hasste. Er musste seiner ganzen Denkweise nach in ihrer Philosophie, sowohl inhaltlich wie methodisch, die äusserste Verkehrung der Wahrheit erblicken; und da sie mit ihrer siegreichen Macht für seine Bemühungen, auf die Zeitgenossen zu wirken, das Haupthindernis waren, so mussten sie ihm zugleich als die Verderber des philosophischen Sinnes seiner Zeit erscheinen. Dies ist, wie gesagt, begreiflich. Liest man dagegen die zahlreichen Stellen in seinen Werken, wo er gegen seine siegreichen philosophischen Nebenbuhler losfährt, so drängt sich das Gefühl auf, dass sein Hass nicht völlig aus der Sache geboren, sondern ihm ein nicht geringer Zusatz beigemischt sei, der aus seinem verletzten ruhmgierigen Selbste stammt.

Digitized by Google

Auch Fichte und Hegel haben in starken Worten und herzhaft gründlicher Weise ihren philosophischen Gegnern Geringschätzung und Verachtung zu erkennen gegeben; doch tritt dabei ihr Selbst lediglich als von der heiligen Sache erfüllt hervor. Hört man dagegen die schimpfende, totschlagende, sich im Vernichten und Herabwürdigen nicht genugthun könnende Art Schopenhauers, so wird man das Gefühl nicht los, dass sich in ihm etwas wie Rachgier wegen der durch seine Gegner verschuldeten Nichtbeachtung und Ruhmlosigkeit geregt habe.[71]) Und einen ähnlichen Eindruck erhält man, wenn man Schopenhauers Briefe an seine „Apostel" und „Evangelisten" liest. Wenn er nicht müde wird, seine Briefe mit Mitteilungen über alle, bedeutende wie unbedeutende, Anzeichen seines wachsenden Ruhmes und mit Aufforderungen anzufüllen, ihm doch ja über jedes Wort zu berichten, das irgendwo über ihn geschrieben oder gesagt worden sei, so werden wir dies zwar angesichts des übermässig langen Unbeachtetbleibens menschlich begreiflich finden; aber zugleich lässt sich nicht leugnen, dass aus diesen Briefen nicht wenig Eitelkeit hervorgeht. Hätte er denn auch auf solche Scheinwerte, wie es viele dieser Anzeichen seines wachsenden Ruhmes waren, so grossen Wert legen können, wenn ihm Eitelkeit nicht den Blick getrübt hätte?

In Schopenhauers Hass gegen die Philosophieprofessoren liegt etwas Unerbittliches. Auch in anderen Verhältnissen tritt die Härte seines Sinnes zu Tage, wie er denn selber von sich sagte, er sei keine „Milch- und Wassernatur."[72]) Es hat mich stets eigentümlich berührt, dass er, als ihm lange nach dem Tode seiner Mutter durch Frauenstädt das überaus geringschätzige Urteil bekannt wurde, das Anselm Feuerbach über Johanna Schopenhauer in seinem Tagebuch niedergelegt hatte, nichts anderes zu erwidern fand als die Worte: „Die Charakteristik ist nur gar zu treffend. Habe, Gott verzeih mir's, lachen müssen."[73]) Trotz den einstigen Zerwürfnissen mit seiner Mutter hätte man hier doch irgend

Digitized by Google

ein Wort erwartet, aus dem, wenn auch nicht Liebe, so doch Milde und Versöhnlichkeit geklungen hätte. Und fast noch auffallender ist die Schroffheit in dem Benehmen gegen seine Schwester nach dem Bankerott des Danziger Handelshauses. Hier war nicht, wie einstens von Seite der Mutter, schwere Verschuldung vorausgegangen; und doch verhärtete er sein Herz gegen dieses hochgesinnte, aussergewöhnliche Wesen.[74]) Hierher gehört auch sein Hass gegen Beneke, der in keinem Verhältnis zu dem von Beneke begangenen Fehler stand. Als er von dem Selbstmord Benekes erfahren hatte, schreibt er Worte erbarmungslosen Hohnes an Frauenstädt[75]); und doch waren mehr als dreissig Jahre seit jener Gänsefüsschen-Angelegenheit verflossen! Auch denke man an die Maximen, die er sich für den Umgang mit den Menschen machte. Er setzte sich vor, zugeknöpft, kühl, ironisch zu sein. Nicht aus der Ironie herausgekommen zu sein, betrachtete er jedesmal als einen Sieg; an jeden Augenblick Ironie dachte er mit Triumph, an jede Herzensergiessung mit Beschämung zurück. Er empfand mit Vergnügen, dass die meisten schon bei der ersten Bekanntschaft mit ihm die weite Kluft zwischen sich und ihm merkten.[76]) Sicherlich wirkte bei seinem Verlangen nach Einsamkeit mancherlei und in starkem Grade auch Edles und Hohes zusammen. Doch ist zugleich eine nicht geringe Beimischung von Herzenskälte nicht zu verkennen. Ich will keineswegs sagen, dass es Schopenhauer leicht gefallen sei, sich von den Menschen abzulösen und ihnen kalt und feindselig überlegen entgegenzutreten. Erst durch zahlreiche schmerzliche Erfahrungen kam er dazu, sein Bedürfnis nach warmer Menschennähe niederzuhalten.[77]) Doch war dieses Bedürfnis von Anfang an nicht in entwickeltem Grade vorhanden; bei einem Menschen mit überquellendem Herzen hätten auch schlimmere Erfahrungen nicht ein solche vereisende Wirkung hervorgebracht.

Nicht nur von seinen selbstischen Trieben und Affekten,

Digitized by Google

sondern auch von der Reizbarkeit und Heftigkeit seines Temperamentes aus entsprangen Gegenwirkungen gegen das hohe und stille Leben, das er in seiner Gedankenwelt führte. Man lese in seinen Parerga den Abschnitt über Lärm und Geräusch, und man wird eine lebhafte Vorstellung davon empfangen, wie sehr Schopenhauer durch die Geräusche in Haus und Stadt gestört, geärgert, aufgeregt, gequält wurde. Er beneidet die Fledermäuse, deren Ohren mit luftdichten Schliessklappen versehen sind.[78]) Man denke ferner an die von ihm mit stolzem Selbstgefühl gepflegte Einsamkeit. Vielerlei wirkte dabei zusammen: das Bedürfnis des Genies, mit seinen Gedanken allein zu sein; die Schwierigkeit, ebenbürtige Menschen zu finden; die grundsätzlich pessimistische Verachtung, mit der er die Erkenntnisfähigkeiten und sittlichen Eigenschaften der Menschenmasse beurteilte; die aus der Erhabenheit seines Gedankenlebens entspringende Abneigung gegen alles Gemeine und Gewöhnliche; nicht zu vergessen die vorhin erwähnte Zumischung einer gewissen Herzenskälte. Doch ist an seinem Verlangen nach Einsamkeit sicherlich auch seine Nervenreizbarkeit beteiligt gewesen: es war ihm bei seinem überaus störbaren, aufregbaren Empfinden und Fühlen unmöglich, mit lächelnder Gutmütigkeit, mit leidlichem Vergnügen oder liebenswürdiger Geduld auf all das Triviale, Unbequeme, Unergiebige einzugehen, was die Geselligkeit mit sich bringt. Wenn man seine ausführlichen Auseinandersetzungen über Einsamkeit und Geselligkeit liest, erhält man den Eindruck, dass nicht nur der hohe Genius in ihm, sondern auch seine psychophysische Seite durch das gesellige Zusammensein gereizt und aufgeregt wurde. Und durch die Gewöhnung an die Einsamkeit wurde seine Reizbarkeit nur noch gesteigert. Durch anhaltende Einsamkeit, so sagt er, „wird unser Gemüt so empfindlich, dass wir durch die unbedeutendsten Vorfälle, Worte, wohl gar durch blosse Mienen uns beunruhigt oder gekränkt oder verletzt fühlen.“[79])

Digitized by Google

In einem Briefe, den von Quandt, ein Jugendfreund Schopenhauers, 1818 an dessen Schwester schrieb, heisst es von diesem: „Er ist ungestüm wie der Sturm". Arthur habe das innere Gleichgewicht verloren; seine Phantasie sei gefährlich aufgereizt; bei vielen Charakterhärten sei er doch von Natur weich.[80]) Und ein ähnliches Bild stellt sich uns vor die Seele, wenn wir uns in die Art und Weise vertiefen, wie Adele von dem Wesen ihres Bruders in den Briefen an diesen spricht. Wir müssen uns seine Natur, wenigstens in seiner früheren Zeit, als eine Verbindung von empfänglichster Innerlichkeit und ungestüm hervorbrechenden Affekten vorstellen; jäh umschlagende Stimmungen, übertriebene, masslose Unruhe- und Angstzustände müssen nichts Seltenes bei ihm gewesen sein. Als Goethe ihm sein Manuskript über das Sehen und die Farben längere Zeit nicht zurückschickt, findet, wie er selbt sagt, seine Hypochondrie „Stoff zu den widrigsten und unerhörtesten Grillen".[81]) Als der Druck seines Hauptwerkes nicht rasch genug von statten geht, verliert er dem Verleger Brockhaus gegenüber in geradezu erstaunlicher Weise Haltung, Mass und Urteil und lässt sich zu einer wahrhaft verblüffenden Grobheit hinreissen.[82]) Und nach der Nachricht von dem Bankerott des Danziger Handlungshauses ist er so verzweifelt, dass er sich ins Wasser stürzen will.[83]) Besonders aus Gwinners Lebensbeschreibung kann man kennen lernen, wie sehr und wie häufig er durch sonderbare, krankhafte Angstvorstellungen von Kindheit an geplagt wurde.[84]) Noch sei an eine Stelle aus dem Kapitel über das Genie erinnert, von der mir nicht zweifelhaft ist, dass Schopenhauer dabei an sich selbst gedacht hat: er setzt hier dem wohlausgestatteten Normalmenschen das Genie gegenüber mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung, mit seiner inneren Qual, die der Mutterschoss unsterblicher Werke ist.[85])

Wenn sich uns so Schopenhauers Wesen als geteilt zwischen einem Streben nach oben und einem Zuge nach

Digitized by Google

unten darstellt, so liegt darin nicht ohne weiteres, dass er in allen diesen Beziehungen den thatsächlich vorhandenen Widerstreit auch empfunden und darunter gelitten habe. Widersprüche, die sich in der Natur eines Menschen dem fremden Beobachter darbieten, brauchen darum nicht schon von dem, der sie als sein eigenes Leben auslebt, als solche gespürt zu werden. Doch aber ist unbestreitbar, dass Schopenhauer nach vielen Seiten hin an den Widersprüchen seines Wesens wirklich gelitten hat.[86]) Ich denke dabei zunächst an seine starken geschlechtlichen Bedürfnisse. Sein schon erwähntes Jugendgedicht „O Wohllust, o Hölle, o Sinne, o Liebe" beweist schlagend, dass er sich in der Jugend von der Gewalt der Sinnenliebe schmählich umklammert und in den Staub gezogen fühlte. Und was von der Jugend gilt, wird in gewissem Grade auch von den späteren Jahren gelten. Und zwar um so mehr, als sich ihm eine Philosophie herausgestaltet hatte, die in das Ideal der gänzlichen Abkehr von der Welt und ihren Genüssen auslief. Wenn wir ihn mit heisser Sehnsucht und seligem Schauer die Weltverneinung der Büsser und Mystiker preisen hören, so muss es uns als psychologisch unmöglich erscheinen, dass er die Kluft zwischen seinem asketischen Ideal und seinem thatsächlichen Leben nicht mit brennendem Schmerz gefühlt haben sollte. Er sagt: man könne nicht ohne die grösste Sehnsucht auf den unerschütterlichen Frieden, die tiefe Ruhe und innige Heiterkeit der Heiligen und Erlösten blicken.[87]) Wie hätte er dabei nicht sein heftiges Hangen am Irdischen in grellem Abstich empfinden sollen! Gwinner erzählt uns, dass er einmal vor dem Bilde Rancés, des Stifters des Trappistenordens, indem er sich mit schmerzlicher Geberde wegwendete, gesagt habe: „Das ist Sache der Gnade".[88])

Mit dem Gefühl dieses Widerstreites hängt es auch zusammen, dass er die höchste Tugend als etwas mit der Natur des Genies fast Unverträgliches ansieht. Er ist bemüht, die Neigung des Genies zu heftigen Begierden aus

Digitized by Google

der Geistesanlage heraus zu erklären. Auch nimmt er für das Genie eine Ausnahmemoral in Anspruch. Die Regeln für die gewöhnlichen Menschen gelten nicht für die Ausnahmen, so wenig als ihre Genüsse diesen geniessbar sind. Der geniale Mensch darf manche Anforderung abweisen, die andere billig erfüllen müssen. Es ist bezeichnend, dass diese Gedanken gerade in Aufzeichnungen aus seiner Jugend zu scharfem Ausdruck kommen. In seiner Jugend musste sich ihm der Widerstreit zwischen seinem idealen und irdischen Menschen mit besonderer Heftigkeit aufdrängen. So rührt denn auch aus früher Jugend der Ausspruch her, dass die Menschen von Geist und Genie, voll Eifer für das Gute und Schöne, sich geraden Laufs zum Himmel erheben möchten; „aber das dicke Erdenelement widersteht ihnen, und sie sinken zurück." Oder man lese die merkwürdige Stelle, wo er in seinen aus den Jahren 1811 bis 1813 stammenden Aufzeichnungen über Fichte das Leben als einen rastlosen, schmerzlichen, nie zu vollem Siege gelangenden Kampf der Vernunft und des Ewigen in uns gegen das Dumpfe, Trübe, Tierische unserer Natur, als einen Kampf der wenigen Augenblicke hellen, wahren, seligen Lebens gegen die erdrückende Masse der von blossem Scheinleben angefüllten Stunden schildert.[89])

So haben wir uns also vorzustellen, dass er nicht bloss seine geschlechtlichen Begierden, sondern auch sein sonstiges Stehen im Irdischen, seine sonstige Zugänglichkeit für die Genüsse des Lebens und ebenso seine ganze reizbare, aufgeregte, leidenschaftliche, ihn quälende und hin und her werfende Natur als einen harten Widerspruch zu seinem idealen Selbst werde gefühlt haben. Wie stach dies alles von der klaren Ruhe seines Idealmenschen ab! Er schildert den genialen Künstler, wie er, vom grimmen Willensdrange erlöst, aus dem schweren Erdenäther auftaucht. Er preist den Heiligen, wie er auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten, ruhig und lächelnd zurück-

Digitized by Google

blickt und ihm das Leben nur wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum vorschwebt, durch den die Wirklichkeit schon durchschimmert, und der nicht mehr täuschen kann. Wie sollte es anders möglich sein, als dass auch er das Erwachen aus dem Zustande hoher Kontemplation, wenn das Leben sei es schmeichelnd, sei es drohend, sei es trivial und gleichgültig anklopfte, schmerzvoll empfinden musste! Ich halte das beunruhigende, zu Zeiten quälende Gefühl des Widerstreites zwischen dem Hoch- und Reinstrebenden in seiner Natur und dem groben Hangen am Leben, zwischen den Idealen seiner Philosophie und seinem ihnen so fern bleibenden thatsächlichen Leben für einen Grundbestandteil seiner Lebensstimmung. Er fühlte das „Szepter des Erdgeistes" schwer auf sich lasten. Der Erdgeist, so bekennt er, treibt ihn unablässig vom Bedürfnis zur Erfüllung, von der Erfüllung zum Bedürfnis; er lässt ihm keine Rast noch Ruhe. Die wenigen Augenblicke, in denen er aufsieht zu einem besseren Sein, muss er seinem Szepter erst entwenden.[90])

So übertrieben es auch wäre, Schopenhauer geradezu als einen tragisch leidenden und kämpfenden Helden hinzustellen, so darf man doch, gemäss den eben gegebenen Auseinandersetzungen, sagen, dass sein Lebensgefühl starke tragische Elemente enthält. Und um so mehr wird man dies zugeben, wenn man sich daran erinnert, dass er seinen Pessimismus aus seinem Innern herauslebte. Das Elend der Welt spiegelte sich nicht nur in seinem Kopfe, sondern ergriff zugleich sein erregbares Gefühl. Seine pessimistischen Gedanken waren von schmerzvollen Aufregungen begleitet. So kommen zu den Gefühlen von dem Widerstreite in seinem Wesen noch die Schmerzen, die ihm durch das Mit-Leiden der Plagen der Menschheit entsprangen. Zu Frauenstädt sagte er einmal: er habe sein Leben lang sein Kreuz getragen und dessen Druck gefühlt.[91])

Auf der einen Seite kann man es beklagen, dass es Schopenhauer nicht in höherem Grade gelungen ist, sein

Digitized by Google

Leben rein und dauernd auf den durch seine Philosophie geforderten Höhen zu erhalten. Auf der anderen Seite aber muss anerkannt werden, dass sein Wesen gerade durch das Zwiespältige darin einen umfassenderen und kühneren Zug erhält. Schopenhauer besass die ungeheure Kraft, sich in zwei auseinanderklaffenden Welten stark auszuleben, dem Transcendenten zuzustreben und zugleich dem Irdischen und Selbstischen mit leidenschaftlicher, zäher Bejahung anzugehören. Er stellte das, was es heisst Mensch sein, auch nach den dunklen und harten Seiten in sich dar. Er wäre kein so voller Mensch gewesen, wenn an Stelle der Leidenschaft und des Zwiespalts Ruhe und Versöhnung in ihm gewaltet hätten. Auch ist zu bedenken, dass, wenn er ein harmonischer Mensch gewesen wäre, er uns nicht die Philosophie der „Vorstellung" und des „Willens" hätte geben können. Wünschen, dass Schopenhauer ein Mensch von Einklang und Rundung gewesen wäre, ist soviel wie etwa wünschen, dass dem Dichter von Childe Harold und Don Juan ein massvolles und ausgeglichenes Wesen hätte zu eigen sein sollen.

In den Darstellungen der Persönlichkeit Schopenhauers ist das Geteilte und Widerspruchsvolle darin nicht immer gehörig hervorgehoben worden. Dies gilt z. B. von Grisebachs „Schopenhauer": so ausgezeichnet dieses Werk in anderen Stücken ist, so erscheint Schopenhauer darin doch als ein zu einfach guter, zu wohlgeordneter Mensch. Grisebach hat das Unheimliche, Selbstische, Masslose in ihm nicht genügend hervortreten lassen; er hat ihn harmonisiert. Dagegen kommt in Gwinners Biographie, soviel sich auch gegen sie einwenden lässt, das Dunkle und Widerspruchsvolle seiner Persönlichkeit zur Geltung. Besonders aber sind die gewichtvollen Darlegungen Schemanns in den „Schopenhauer-Briefen" aus tiefem Verständnis für die zwei Seelen in Schopenhauers Wesen geschrieben. Sodann nenne ich Rudolf Lehmann, dessen Auseinandersetzungen über Schopenhauers Persönlichkeit von dem bezeichneten

Digitized by Google

Gesichtspunkte beherrscht sind. Kuno Fischer hat seine Aufmerksamkeit mehr auf den Widerstreit zwischen seiner Philosophie und seiner Persönlichkeit, als auf die in seiner Persönlichkeit selber liegenden Widersprüche gerichtet.

Sodann ist hier Nietzsches zu gedenken. In seiner schon erwähnten Schrift über Schopenhauer als Erzieher hat er aus brennender, verzehrend liebender und verzehrend hassender Seele heraus ein Idealbild Schopenhauers im Abstich gegen die kleine und hässliche umgebende Welt hingestellt. Das Schroffe und Steile, das Grossgefügte und Überragende in Schopenhauers Persönlichkeit kommt dabei zu unvergleichlichem Ausdruck. Freilich zeigt das Bild, das Nietzsche uns giebt, im Vergleich mit dem wirklichen Schopenhauer nicht wenig Verschiebungen. Dem ganzen Zweck des Buches entsprechend, hebt er besonders das an ihm hervor, was ihn als einen weckenden, befreienden Erzieher erscheinen lässt. Und da geschieht es ihm denn, dass ihm die Art von Erziehung, Aufrüttelung, Erhöhung, die er selbst seiner eigentümlichen Individualität nach von Schopenhauer erfahren hatte, zur Grundlage des Bildes wird, das er von diesem entwirft. So ist in die Gestalt des Philosophen, die uns aus dem Buche aufsteigt, nicht wenig von Nietzsches eigenem Wesen und eigenen Idealen eingegangen. Das Buch giebt uns einen in die Weise Nietzsches übersetzten Schopenhauer.

Erst lange nach Vollendung dieses Abschnittes lese ich Paulsens wertvolle Abhandlung über den Zusammenhang der Philosophie Schopenhauers mit seiner Persönlichkeit. Zu meiner Freude treffe ich hier dieselbe Richtung in der Auffassung an, wie sie dieser Abschnitt durchzuführen versucht hat. Paulsen geht dem Zwiespalt zwischen Intellekt und Willensleben in Schopenhauers Persönlichkeit nach, hebt aber ebensosehr die trotz alledem vorhandene Grösse in der Art, wie er Mensch war, hervor.[92])

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Die Triebfedern in Schopenhauers Philosophie.

Schopenhauer liebt es, auf das streng einheitliche Gefüge seiner Philosophie mit Stolz hinzuweisen. Er sagt, nie sei ein philosophisches System so ganz aus einem Stücke geschnitten, so ganz ohne Fugen und Flickwerk gewesen, wie seines. Er nennt seine Philosophie „ein Gewölbe, von dem kein Stein genommen werden kann, ohne das Ganze zu gefährden", und vergleicht sie mit dem hundertthorigen Theben: von allen Seiten kann man hinein und kommt von überall her auf geradem Wege zum Mittelpunkt.[93]) In gewissem Sinn hat er hiermit Recht. Freilich Einheit in der Bedeutung von Widerspruchslosigkeit wird man seiner Philosophie nicht zusprechen dürfen; vielmehr ist unter den grossen philosophischen Systemen kaum ein zweites so reich an handgreiflichen, man möchte sagen: naiven Widersprüchen. Dagegen ist Schopenhauers Anspruch insoweit berechtigt, als man ihn auf die ganze Gefühls- und Denkweise bezieht, von der seine Philosophie beherrscht ist. Es ist eine ausgeprägte, unverkennbar charakteristische Gefühls- und Denkweise, die aus allen Teilen seines Systems entschieden und eindringlich zu uns spricht. Mag sie auch zum Teil aus unverträglichen Bestandteilen zusammengefasst sein: so greift sie doch, als Ganzes betrachtet, mit starker Eigenart durch den Gang seiner Philosophie hindurch.[94])

Ich will, bevor ich in die verschiedenen Teile und Seiten von Schopenhauers Philosophie eintrete, dem Gefüge ihrer Grundgedanken eine kurze Betrachtung widmen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um Gedanken im

Digitized by Google

strengen Sinne. Ich möchte zwar nicht mit Eduard von Mayer sagen, dass Schopenhauers Weltanschauung nur Ausdruck seiner Persönlichkeit sei[95]), aber ohne Zweifel sind an seinem Philosophieren seine Lebensgefühle, Willensrichtungen, seine ganze Persönlichkeit in so starkem Grade beteiligt, dass die Grundtriebfedern seiner Philosophie, weit entfernt, eine rein oder nahezu rein logische Gestalt zu haben, ein Zusammenwirken einerseits logischer, anderseits stimmungs-, gefühls-, willens-, phantasiemässiger Elemente darstellen. Die treibenden Grundgedanken sind sonach alle mehr oder weniger zugleich intuitiven Charakters. Ich lasse es in der folgenden Hervorhebung der verschiedenen Triebfedern seiner Philosophie unberücksichtigt, wieweit sie in rationaler Gestalt vorhanden sind, und wieweit sich in ihnen seine Persönlichkeit unmittelbar zum Ausdruck bringt.

Schon von früher Jugend an ist sein Denken von der Neigung bestimmt, an Menschen und Welt solche Züge zu bemerken und zu betonen, die das Dasein in seiner Niedrigkeit zu enthüllen und die üblichen Ideale zu zerstören geeignet sind. Allerdings ist seine Philosophie, wie wir sehen werden, nach einer ebenso wesentlichen Seite hin hochgespannter, kühner Idealismus, glaubensstarkes Deuten der Welt auf einen überschwenglich hohen Sinn und Kern. Allein weit mehr fällt an ihr in die Augen das Bestreben, die Welt so aufzufassen, dass sie in möglichst starken Widerspruch zu den Idealen der Vernunft und des sittlichen Gemütes tritt. Wir dürfen bei Schopenhauer von einer auf Entidealisierung der Welt gehenden Richtung seines Denkens sprechen. Ich will sie kurz als pessimistische Triebfeder bezeichnen. Kaum etwas ist ihm so verhasst wie der Glaube, dass das Geschehen in der Welt dem Vernünftigen und Guten zustrebe, dass diese Welt auf eine heilvolle, segensreiche Entfaltung angelegt sei. Von einem hellen, unerschrockenen Kopf nimmt er ohne weiteres an, dass sich ihm die Welt als eine Stätte der Thorheit und Bosheit, des Schmerzes und der Langen-

Digitized by Google

weile darstellen müsse. Die Philosophie hebt nach Schopenhauer, indem sie aus Erstaunen über die Welt hervorgeht, ebendarum, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an.[96]) Der Optimismus gilt ihm nicht nur als Absurdität, sondern auch als Ruchlosigkeit.[97]) Und wenn er von der jüdischen Religion fast immer mit Hohn spricht, so geschieht dies hauptsächlich wegen ihrer optimistischen Schöpfungsgeschichte, worin Gott, nachdem er diese Welt der Not und des Jammers hervorgebracht, mit πάντα καλὰ λίαν sich selber Beifall klatscht.[98]) Es erscheint ihm als weichlich, feige, kriecherisch, dem Dasein mit dankbarem, liebendem, preisendem Gemüte zu nahen.

Mit der eben angedeuteten pessimistischen Triebfeder ist die illusionistische Richtung seines Denkens eng verknüpft. Die in Raum und Zeit ausgebreitete Welt macht ihm den Eindruck des Bestandlosen, Unwesenhaften, Traumartigen. Überall blickt ihm aus dem umgebenden Sein die Verwandtschaft mit dem Nichts entgegen. Indem er die eine Hälfte seiner Philosophie in dem Satze: „die Welt ist meine Vorstellung“ zusammenfasst, stellt sich ihm darin die Welt als halt- und ruheloses Spiel zwischen Subjekt und Objekt dar, als Wechselbeziehung zwischen zwei Seiten, von denen keine etwas für sich selbst ist und bedeutet. Und an der Kausalität, dieser Grundform der Erscheinungswelt, tritt ihm als entscheidender Zug entgegen, dass sie etwas durch und durch Relatives und also Nichtiges ist. Vor allem aber ist es die Zeit, woran für ihn das völlig Haltlose, das Dahinstürzende und Zusammensinkende alles Werdens und Geschehens zu überwältigendem Ausdruck kommt. So greift denn Schopenhauer mit besonderer Vorliebe zum Traum, um daran das Wesen der Raum- und Zeitwelt zu veranschaulichen. Und er thut dies nicht blos um eines anregenden, spielenden Vergleiches willen, sondern es ist ihm vollkommener Ernst damit, wenn er sagt, dass es kein sicheres Kennzeichen zur Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit gebe.[99]) Damit

Digitized by Google

hängt auch zusammen, dass er sich so oft, und immer mit ehrfürchtigem Emporblicken, auf die Weisheit der Inder beruft: denn ihr gelte die Welt als ein „Schleier, der das menschliche Bewusstsein umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen, dass es sei, als dass es nicht sei.“[100]) Die illusionistische Triebfeder besteht sonach darin, dass er sich bei Betrachtung der Raum- und Zeitwelt getrieben fühlt, von allen nur irgend möglichen Seiten her sie unter die Beleuchtung metaphysischer Bestand- und Wesenlosigkeit zu rücken.

Die illusionistische Triebfeder weist nun schon auf das erkenntnistheoretische Gebiet hin. Denn mit ihr hängt aufs nächste die subjektivistische Triebfeder zusammen. Nicht nur an Farben und Tönen, sondern auch an den Raumgestalten hebt sich für Schopenhauer in beherrschender, alle einschränkenden Erwägungen zurückdrängender Weise das Hängen und Haften dieser ganzen Welt an dem Bewusstsein hervor. Tritt ihm die Sinnenwelt vor Augen, so wird für ihn der Gedanke entscheidend, dass, indem wir sie haben und von ihr sprechen, immer schon das Subjekt als mit dabei seiend vorausgesetzt wird. Wie er sich auch in die objektive Welt versenkt: immer erscheint ihm die Kehrseite der Objekte, das Subjekt, als dasjenige, wonach sich der metaphysische Grundwert des objektiven Daseins bestimmt. Und dieser Gedanke schärft sich in ihm dermassen zu, dass er sich die gegenständliche Welt überhaupt nicht mehr ohne mit dabeiseiendes Subjekt denken kann. Raum, Zeit, Kausalität und alle anderen Formen dieser Welt werden ihm zu einem Nichts, zu einem Unding, sobald man das vorstellende Bewusstsein wegnimmt. In diesem Sinne stellt er an den Anfang seiner Philosophie den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ — Oft schon hat sich mir der Eindruck aufgedrängt, als ob bei Schopenhauer die Sinneswahrnehmungen von ganz besonders eindringlicher Nervenstimmung begleitet gewesen sein müssten. Bei seiner reiz-

Digitized by Google

baren Empfänglichkeit für Sinneseindrücke liesse es sich denken, dass sich ihm ihre subjektive Seite, das begleitende Bewusstsein, stärker als den meisten Menschen betont habe. Das wäre dann der psychophysische Hintergrund der subjektivistischen Richtung seines Denkens.

Wenn die Welt auf Schopenhauer einerseits den Eindruck des Schein- und Traumartigen macht, so erfasst sie ihn anderseits mit der Gewalt starken, strotzenden Lebens. Und zwar ist das Leben, das ihm aus der Tiefe der Welt zu quellen scheint, nicht ein von der Vernunft geklärtes, von der Reflexion verdünntes Leben, sondern das Leben als gewaltiger, dunkler Trieb, als rohes, elementares Lebenwollen, zugleich als düsteres Geheimnis. Wenn er die Welt als Willen verkündet, so steht ihm dieser fessellose, üppige, rätselvolle Drang ins Leben hinein vor Augen, dieser Daseinshunger, der nichts von den edlen, massvollen, wohlmeinenden Rücksichten der Vernunft und des Gemütes kennt, sondern nur sich selbst endlos und unergründlich befriedigen will. Wer seine Philosophie auch nur ungefähr kennt, weiss, von wie durchgreifender Art diese voluntaristische und zugleich alogistische Triebfeder ist. Und sicherlich wäre diese Triebfeder nicht zu solcher Herrschaft in seiner Philosophie gelangt, wenn sich ihm nicht schon durch sein unmittelbares Lebensgefühl, besonders wie es ihm in seiner Jugend innewohnte, dieser gierige, rücksichtslose, geheimnisvolle Lebenswille zu spüren gegeben hätte.[101]) Mehr als irgend anderswo tritt uns diese Seite seiner Philosophie in seiner Lehre von der Geschlechtsliebe entgegen.

Ist in Schopenhauers Welt etwas Wildes, Ungebändigtes thätig, so ist sein Philosophieren doch zugleich von einer Triebfeder bestimmt, die ich als harmonistische bezeichnen möchte. Er steht unter dem Eindruck der festgefügten Gliederungen, der wohlgeordneten Verhältnisse der Über- und Unterordnung, wie sie durch die Welt, insbesondere durch die äussere Natur, gehen. Er ist erfüllt

Digitized by Google

von der Zweckmässigkeit, mit der sich alles in der Welt im Sinne der Selbsterhaltung stützt und trägt. Besonders seine Lehre von den Ideen und der Kunst lässt erkennen, welcher Zauber für ihn von den Typen in der Welt und von ihrer Darstellung durch die Kunst ausgeht, und wie sehr er von der heiligen Tiefe, grossen Stille und seligen Einheit, die sich in ihnen ausprägt, überwältigt ist. Er vergleicht die den Typen zugewandte Betrachtungsart der Welt mit dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg des Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt, oder auch mit dem Regenbogen, der auf dem tobenden Gewühl des Wasserfalles stille ruht.[102])

Der Harmonismus in Schopenhauers Philosophie hängt mit ihrer Hinwendung auf das Eine und Ewige enge zusammen. Schopenhauer gehört zu den Philosophen, die sich von der Vielheit und dem Werden der Erscheinungen mit Heftigkeit abwenden. Vielheit, Wechsel, Vergänglichkeit, Relativität ist für ihn gleichbedeutend mit haltlosem, unwahrhaftem Dasein. Sein Betrachten und Forschen findet erst Genügen und Ruhe, wenn es bei dem einen, in sich gleichen, ungeteilten, raum- und zeitentrückten „Wesen an sich" angelangt ist. Alle herrliche Vielgestaltigkeit des Daseins, soweit dieses auch im grenzenlosen Raume auseinandergezogen und zerteilt sein mag, sinkt ihm in diese einfache, ungeteilte Tiefe zusammen. Aus einer jeden der unzähligen Erscheinungen blickt ihm dasselbe Wesen, derselbe eine, ganze Wille entgegen. Die in diesem Weltbetrachten liegende Einerleiheit und Inhaltsarmut hält ihn nicht davon ab, den Einheitsgedanken in dieser Weise zuzuspitzen. Auch will er in seiner Wesenseinheit nicht in ein Transcendentes hinausgegriffen haben. Nur das den Erscheinungen selbst Innewohnende soll mit dem „Grundwesen aller Erscheinungen" bezeichnet sein.[103]) So hat an seiner Philosophie eine Triebfeder hervorragenden Anteil, die man vielleicht am besten als pantheistische bezeichnen kann. Er stösst freilich den

Digitized by Google

Pantheismus weit von sich und verweist ihn unter die Absurditäten. Trotzdem aber bekennt er, dass er mit den Pantheisten das ἓν καὶ πᾶν gemeinsam habe.[104]) Darauf aber kommt es hier an.

Doch ist zugleich auch ein transcendenter Zug in seiner Philosophie deutlich wahrnehmbar. Es gehört zu dem Wesentlichsten in ihr, dass sie Erlösungsphilosophie sein will. Je schärfer in ihr das Bewusstsein von der Nichtigkeit und Gequältheit des Daseins, von der Herrschaft der Dummheit und Bosheit entwickelt ist, um so stärker ist sie auch von dem Bedürfnis durchdrungen, den Menschen aus diesem peinigenden und entwürdigenden Dasein hinauszuheben und ihn in das Reich des Einen und Ewigen zu versetzen. Schopenhauers Lehren von der Kunst, Philosophie und Weltverneinung, von dem Genie und dem Heiligen beschäftigen sich durchweg mit den Mitteln und Wegen, durch die der Mensch sich von dem Boden des zeitlichen und natürlichen Lebens losreissen und das Zeitlose und Metaphysische in sich mächtig werden lassen kann. Schopenhauer ist so glaubensstark, dass er der Intelligenz und dem Willen des Menschen eine geradezu übernatürliche Kraft zuspricht: der Intelligenz die Kraft, das Subjekt im Anschauen der Ideen dem Frohndienst des Willens zu entreissen und sich in ein Überindividuelles, in das ewige Weltauge, zu verwandeln; dem Willen die Kraft, sich durch eigene freie That gegen sich zu kehren, sich selbst zu vernichten und so über das Sein zu erheben. Man wird, wenn auch nur von ferne, an den „magischen Idealismus“ des Dichterphilosophen Novalis erinnert. In allen diesen Beziehungen darf man von einer romantischen Triebfeder bei Schopenhauer sprechen. Romantisch ist an seiner Philosophie auch noch manch andrer Zug; auch in ihrer Traum- und ihrer Willenslehre ist viel Romantik enthalten. Zumeist jedoch zeigt sie durch die Sehnsucht nach transcendenter Erlösung romantische Art. Daher bezeichne ich die dahin zielende Triebfeder im besonderen als die romantische.

Digitized by Google

Es ist eine interessante Frage, inwieweit bei Schopenhauer von einer ästhetischen Lebens- und Weltanschauung die Rede sein dürfe. Ohne Frage sind nach manchen der angegebenen Richtungen hin in seiner Philosophie starke Züge einer ästhetischen Weltbetrachtung vorhanden. Man denke zunächst an folgendes: Schopenhauer betrachtet die Raum- und Zeitwelt wie ein Traumgebilde; in der Geschichte erblickt er „vorübergehende Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt"; sie ist ihm ein „Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt".[105]) Erweist sich so seine Weltanschauung nach ihrer illusionistischen Seite von ästhetischen Stimmungen erfüllt, so ist dies noch mehr der Fall, wenn wir an den harmonistischen Charakter seiner Philosophie denken. Schopenhauer steht unter dem Eindruck der Welt als eines architektonisch gefügten Ganzen. Und selbst in den anscheinend blindesten Zufällen hört er den Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielen.[106]) Weit entscheidender aber noch tritt das Ästhetische an seiner Philosophie hervor, wenn wir bedenken, dass er das Philosophieren selbst in die Nähe künstlerischen Betrachtens rückt. Das Philosophieren besteht für ihn zum grossen, wenn nicht grössten Teil in dem weihevollen Anschauen der ruhenden, stillen Ideen; das ist: in einer Thätigkeit, die ihm als das Wesen des künstlerischen Verhaltens gilt. Und denken wir an die metaphysische Bedeutung, die er dem Anschauen der Ideen, dem Genie und der Kunst zuspricht, so erhalten wir eine noch weitere Verstärkung des ästhetischen Gepräges seiner Philosophie. Durch das künstlerische Anschauen und Gestalten der Ideen erhält die Welt Bedeutsamkeit und Wert. Der Künstler ist wie ein Welterlöser: er überwindet in sich selbst das Zeitliche durch das Ewige und erleichtert, indem er seine Kunstwerke zur Betrachtung hinstellt, auch den übrigen Menschen die Verwandlung der Individualität in das ewige Subjekt. Die Kunst ist so bei Schopenhauer ein den Wert des

Digitized by Google

Daseins wesentlich bestimmendes Weltereignis. So gehört denn zur Lebensstimmung und Weltstellung des hohen Menschen das schauend sinnende, ästhetisch auffangende und spiegelnde Verhalten zur Welt als ein entscheidendes Element. Darum dürfen wir von einem starken ästhetischen Zuge in dem Weltbetrachten Schopenhauers reden.

Indessen wäre es einseitig, darüber zu übersehen, dass seine Philosophie zugleich von moralischem Geiste bestimmt ist. Schon das Verwerfen und Brandmarken der Welt hat starken moralischen Sinn, hohe moralische Ansprüche zum Hintergrunde. Und wenn er die Askese als das Höchste preist, so setzt er damit die endgültige Erlösung vom Dasein in eine moralische That. Doch wenn ich zu den aufgezählten Triebfedern ausdrücklich noch eine besondere moralische hinzufüge, so habe ich dabei vor allem die Überzeugung Schopenhauers vor Augen, dass die Welt einen moralischen Sinn hat. Letzten Endes liegt der Schlüssel zum Weltdasein nicht im Ästhetischen, viel weniger im Physischen, sondern allein im Moralischen. Das Dasein hat seinen Grund in einem Nichtseinsollenden, in einer metaphysischen Urschuld. Die moralische Verkehrung im Urgrunde der Welt drückt dem ganzen Dasein den Stempel auf. Schopenhauers Weltanschauung ist metaphysisch-moralischer Pessimismus, der sich zuweilen einem Satanismus annähert. So steht denn auch seine Ethik unter dem Zeichen metaphysischer Wurzelhaftigkeit. Die beiden Tugenden Schopenhauers, Gerechtigkeit und Liebe, besagen metaphysische Überwindung der Vielheit und Getrenntheit der Individuen; und wer von der Tugend zu der höchsten Form der Moral, zur Askese, fortschreitet, erreicht endgültige Erlösung vom Dasein.

Ich glaube, dass sich nahezu alle charakteristischen Seiten der Philosophie Schopenhauers aus den genannten Grundgedanken verstehen lassen. Man sieht: der Grundriss seiner Gedankenwelt ist reichhaltiger und verwickelter Natur. Und es wird uns nicht Wunder nehmen, wenn wir dem

Digitized by Google

Zusammenwirken dieser mannigfaltigen Triedfebern eine Fülle schwerer Widersprüche werden entspringen sehen. So viel ihrer aber auch sein mögen, so gilt doch auf der anderen Seite ebensosehr, dass all die genannten Triebfedern sich in Schopenhauer zu starker persönlicher Einheit, zu einer einheitlichen Lebensstimmung verdichtet haben. Und gerade weil sein Denken in das Zusammenwirken jener Grundgedanken völlig aufging und nur in ihm sein Dasein hatte, so konnten ihm auch harte und offenbare Widersprüche, die in der notwendigen Richtung seiner Grundgedanken lagen, verborgen bleiben. Der Kritiker hat es leichter: er ist mit den Triebfedern, welche die Seele von Schopenhauers Philosophieren bildeten, nicht verwachsen und vermag daher unschwer Widersprüche aufzuweisen, über die Schopenhauer, dessen Denkenergie eben in der Gesamtbethätigung jener Triebfedern bestand, hinwegsah. Ja es lässt sich geradezu behaupten: will man Schopenhauers Philosophie behandeln und darstellen, so gehört das blosse Aufweisen von Widersprüchen in ihr zum Leichtesten und Wohlfeilsten der ganzen Arbeit.[107]) Mit dem Aufweisen der Widersprüche muss sich das Verstehen derselben aus den Triebfedern seines Denkens und seiner Persönlichkeit und die Würdigung der in und trotz den Widersprüchen vorhandenen Grösse und Wahrheit verbinden. So soll es auch im folgenden gehalten werden.

Gibt man sich dem Eindrucke der in Schopenhauers Philosophie aufgezeigten Grundrichtungen hin, so wird man, mag es auch mit der logischen Übereinstimmung und dem Wahrheitsgehalte wie immer bestellt sein, doch soviel sofort zugestehen müssen, dass sich in ihnen eine eigenartige und hochbedeutsame Menschlichkeit ausspricht. Es tritt uns ein Geist entgegen, der auf erhabene, grossgeprägte, feierliche Weltgedanken gerichtet ist; ein Geist, der in schroffem Verwerfen, im Aufdecken furchtbarer Tiefen sein Eigentümliches hat, der aber auch glaubensstarken, lichtvollen, überschwenglichen Aufschwunges in hohem Grade

Digitized by Google

fähig ist; ein Geist, dem das Irrationale oder doch irrational Erscheinende in der Welt weit mehr zusagt als das logisch Durchsichtige, der aber doch in vielen Stücken mit hartem Rationalismus urteilt; ein Geist, in dem heftige, elementare Lebensbejahung sich paart mit der Sehnsucht nach dem Frieden der Lebensverneinung; ein Geist, der in naturvollem Dasein ebenso sehr lebt wie in entrückter Gedankenwelt; der die freie künstlerische Stellung zur Welt ebenso sehr in sich gesteigert hat wie die schwernehmende moralische Erfassung des Lebens. Schon diese starke persönliche Einheit in Schopenhauers Philosophie hält mich ab, dem Worte Windelbands von dem „glänzenden Mosaik" seines Systems [108]) zuzustimmen. Unter den nachkantischen Philosophen ist vielleicht Schleiermacher derjenige, von dessen System nächst dem Schopenhauerischen am meisten gilt, dass es mehr durch persönliche, menschliche, als durch logische Einheit gebunden ist.

Digitized by Google

Fünfter Abschnitt.

Gegenstand und Methode in Schopenhauers Philosophie.

Für Schopenhauer ist die Philosophie der Inbegriff der Gedanken über das Wesen der Welt. Die Einschränkung der Philosophie auf erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen, wie sie bei Locke und Hume vorliegt, würde ihm, trotz der Hochachtung, die er gerade vor diesen beiden Denkern hegt, das Beiseitelassen der eigentlich philosophischen Fragen bedeuten. Seine Philosophie ist von Anfang bis zu Ende Darstellung seiner Weltanschauung, Metaphysik. Trotz seinem Abscheu gegen Fichte, hat er doch mit ihm das gleiche allgemeinste Verhältnis zu Kant: die Philosophie beider setzt mit starkem Nachdruck erkenntnistheoretisch ein, um sofort das Erkenntnistheoretische metaphysisch umzubilden, und taucht dann weiterhin völlig in metaphysische Tiefen unter.

Wenn Schopenhauer die Bedeutung seines erkenntnistheoretischen Haupt- und Kernsatzes: „die Welt ist Vorstellung", erörtert, so hat er stets seine Weltanschauung vor Augen. Um das Vorstellungsdasein der Welt zu beleuchten, blickt er immer schon auf den zweiten ergänzenden Satz: die Welt ist Wille, hin. Man mag den ersten oder zweiten Band seines Hauptwerkes zu lesen beginnen: hier wie dort soll zu Beginn die Welt als Vorstellung deutlich gemacht werden; allein schon nach wenig Zeilen werden wir in geheimnisvollen Wendungen auf den Willen als die Grundlage dieser Vorstellungswelt hingewiesen. Diese metaphysische Beleuchtung der Erkenntnistheorie zeigt sich auch darin, dass er mit dem Vorstellungsdasein der Welt

Digitized by Google

sofort den Gedanken der Flüchtigkeit, Nichtigkeit, des Traumartigen verbindet. Anders ist es bei Kant: hier besteht viel mehr das Bestreben, die Erkenntnistheorie unmetaphysisch zu behandeln, alles das Ding an sich Betreffende auszuschliessen. Freilich spukt auch in Kants Erkenntnistheorie das Ding an sich nicht wenig, aber dies geschieht unwillkürlich, ohne deutliches Bewusstsein der hiermit eingeführten Metaphysik. Schopenhauer dagegen gibt seiner Erkenntnistheorie von vornherein absichtlich eine metaphysische Haltung.

Mehr noch sind die anderen Zweige der Philosophie — wie Aesthetik, Ethik — bei Schopenhauer von Metaphysik durchdrungen. Die aesthetischen und ethischen Grundbegriffe — die Ideen, das willenlose Betrachten, das Mitleid, die Willensverneinung — tragen von vornherein metaphysische Prägung, und Schopenhauer setzt einen Vorzug seiner Lehre darein, dass sie eine solche zeigen. So gross auch nach Inhalt und Methode der Unterschied zwischen Schopenhauer und den nachkantischen Philosophen der Weltvernunft sein mag: darin steht er mit ihnen auf demselben Boden, dass ihm Philosophieren überall ein Stellungnehmen zu den Weltanschauungsfragen bedeutet. So erklärt er denn ausdrücklich die Philosophie als unbedingte, nicht relative Erkenntnis vom Wesen der Welt.[109]) Bezeichnend ist es auch, dass er seine erste Vorlesung an der Berliner Universität mit den Worten ankündigte: er wolle „die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste“ vortragen. —

Wenn ich hier nach Schopenhauers Methode frage, so habe ich lediglich die von ihm in seinem Philosophieren thatsächlich ausgeübte Methode vor Augen. Von seinen Ansichten über die Methode der Philosophie sehe ich hier ab. Diese können erst an einer bestimmten Stelle im Zusammenhange seiner Philosophie gewürdigt werden.[110])

Vergleicht man Schopenhauer mit Fichte oder Hegel, so springt sofort in die Augen, dass Anschauung und

Digitized by Google

Begriff an seinem Philosophieren in einem ganz anderen Verhältnis beteiligt sind, als bei jenen. Dort ist das Philosophieren weit anschauungsloser, ungleich mehr in Begriffen gehalten, die dem sinnlichen Schauen und persönlichen Erleben entrückt sind; ja der Begriff will als alleinige Wahrheitsquelle angesehen sein. Bei Schopenhauer dagegen erscheint der Begriff nirgends als selbständige Macht, die aus sich Erkenntnis zu erzeugen beansprucht, sondern nur als vereinfachender und zusammenfassender Stellvertreter des Angeschauten und Erlebten. Früh habe er, so bekennt er, „das Verfängliche und Insidiöse der Abstrakta" erkannt[111]); und oft wird er aus Vorliebe für die Anschauung ungerecht gegen das begriffliche Wissen[112]) und gegen die dem Abstrakten zugewandten Philosophen.[113]) So finden sich denn bei ihm nirgends jene für Fichte, Hegel und ihre Geistesverwandten so charakteristischen Entwickelungen, in denen Begriff aus Begriff folgt, ein Gedanke den andern erzeugt. Aber nicht nur diese Begriffsdialektik ist ihm fremd, sondern es tritt bei ihm auch die Verwertung des Begriffs zum Zweck der Analyse und Synthese zurück. Seine Geistesrichtung drängt nicht darauf hin, Thatsachen und Gesetze zu zergliedern, noch auch darauf, die verschiedenen Gedanken in widerspruchsfreie Übereinstimmung zu setzen. Ich will nicht etwa sagen: dergleichen komme überhaupt nicht bei ihm vor; sondern ich behaupte nur, dass hierin für ihn kein Hauptinteresse liegt, durch das der Charakter seiner Philosophie vorwiegend bestimmt würde. Daher kommt es auch, dass sich sein Philosophieren so stark von demjenigen Kants unterscheidet. Kant ist ängstlich bemüht, jeden Satz mit allen nur möglichen Beziehungen und Einschränkungen zu umgeben, damit er nur ja nicht an die durch andere Erkenntnisse gezogenen Schranken stosse und damit er in dem vor hundertfachen Umzäunungen und Grenzpfählen fast unwegsam gewordenen Lande der Wahrheit sein unbehelligtes Plätzchen finde. Demgegenüber hat Schopenhauers Philo-

Digitized by Google

sophieren etwas königlich Sorgloses, etwas unbekümmert Geradliniges.

Der Kern seines Philosophierens besteht in dem eindringlichen Aussprechen der Gedanken, die ihm durch nachdrückliche Versenkung in äussere Anschauung und inneres Erleben unmittelbar aufgegangen sind. Er stellt seine Art, zu denken, mit Recht in vollen Gegensatz zur „demonstrativen Ableitung." Seine Philosophie beruhe in der Hauptsache, „nicht auf Schlussketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst." Alle Gedanken, die er aufgeschrieben, habe er von anschaulichen Eindrücken aus gestaltet, unbekümmert, wohin sie führen würden.[114]) Schopenhauer hat in dieser Hinsicht mit gewissen Philosophen des griechischen Altertums, mit Heraklit oder Empedokles, mehr Verwandtschaft als jeder andere Philosoph der neuen Zeit. Diese alten Weisen vertieften sich mit reinem Auge und starkem Nacherleben in gewisse grosse Züge des Weltlebens; und ungetrennt davon erschauten sie ihre vereinfachenden Weltgedanken. Das Bedürfnis der begrifflichen Vermittlung, des Beweisens und Entwickelns ist gar nicht oder nur schwach vorhanden. Ähnlich ist es bei Schopenhauer. Auch seine Gedanken zeigen sich gesättigt von Anschauen und Erleben; sie tragen den frischen Erdgeruch des Erfahrungsbodens an sich; sie sind nicht durch den verdünnenden, auflösenden, zwickenden und zwackenden Mechanismus des Denkens hindurchgetrieben worden. Besonders die Grundgedanken haben etwas in und mit dem Anschauen und Erleben zugleich Geborenes, etwas Erschautes, etwas Intuitives. Wenn Schopenhauer sagt, dass alle grossen Köpfe stets in Gegenwart der Anschauung gedacht haben, und dass darum alles, was sie geschrieben, frisch, neu, naiv, schlagend sei,[115]) so hat er damit sich selber charakterisiert. Von den späteren Philosophen ist es Nietzsche, der, bei allen tiefgehenden Unterschieden, hierin die meiste Verwandtschaft mit ihm zeigt.

Ich deutete schon vorhin an: es wäre zu weit gegangen,

Digitized by Google

wenn man behaupten wollte, dass begriffliche Zurechtlegungen kaum bei ihm vorkommen. Vielmehr nehmen sie einen nicht geringen Raum ein. Aber sie bilden nicht das Grundlegende seiner Philosophie; dieses besteht im Gegenteil aus jenen intuitiv den Anschauungen entwachsenen Gedanken. Auch bewegen sie sich nicht in zusammenhängenden Entwickelungen, nicht in strengen Analysen oder Synthesen. Wohl aber hat Schopenhauer ein starkes Bedürfnis, Gründe beizubringen, begrifflich zu beleuchten, seine Gedanken durch allerhand Reflexionen nahezulegen. Und in der Art, wie er dies thut, zeigt sich ein im besten Sinn des Wortes gesunder Verstand, der insbesondere Klarheit verlangt, mit selbstbewusster, ja trotziger Selbständigkeit vorgeht und sich in einer Grundstimmung befindet, die man vielleicht am besten mit den Worten bezeichnen könnte: ich lasse mir durch noch so grosstönende Redensarten keinen blauen Dunst vormachen. So verbindet sich bei Schopenhauer mit dem intuitiven Sinnen ein klarheitsdurstiges, geharnischtes, zuweilen unbarmherziges Räsonnement.

Diese Verbindung lässt sich noch weiter verfolgen. Jenes unmittelbar anschauliche Denken führt Schopenhauer in die geheimnisvollen Tiefen der Welt, ins Unergründliche und Unfassbare. Der Satz vom Grunde — dieser Inbegriff alles Rationalen — hat, wie wir weiterhin sehen werden, auf dem Gebiete, wo sich das intuitive Denken besonders bethätigt, nach Schopenhauers Überzeugung keine Geltung. So fühlt er sich denn, wo er sich mit Nachdruck im intuitiven Denken bewegt, über den Verstand hinaus; die Darstellung zeigt dann, dass er sich in einem Reiche hält, das in den Verstand nicht aufgeht. So dürfen wir sagen: in seiner Methode verknüpft sich mit betonter Verstandesklarheit die Neigung zum Unergründlichen, Undurchdenkbaren, also ein gewisses mystisches Element. Die Waffen seiner Methode sind teils rationaler, teils irrationaler Art.

Es liesse sich die Verbindung dieser gegensätzlichen

Digitized by Google

Elemente noch weiter durchführen. Der irrationale Bestandteil würde uns zu dem künstlerischen Charakter seiner Philosophie, der rationale zu ihrer wissenschaftlichen Haltung hinleiten. Seine Philosophie nimmt eine merkwürdige Zwischenstellung zwischen Wissenschaft und Kunst ein. Doch davon wird besser später — dort, wo von Schopenhauers Ansicht über das Verhältnis der Philosophie im Reiche des Wissens zusammenhängend die Rede sein wird — gehandelt werden.

Dagegen sei hier auf die Schilderung hingewiesen, die Schopenhauer in verschiedenen Selbstbekenntnissen von seinem eigenen Philosophieren gibt. Besonders kam ihm der intuitive Charakter seiner Philosophie, das unwillkürliche Herauswachsen seiner Gedanken aus der Fülle der Anschauungen zu staunendem Bewusstsein. Er sieht sein Denken in Begriffen nicht als seine wahrhaft philosophische Thätigkeit an; diese finde vielmehr in den Augenblicken statt, wo er „mit Verstand und Sinnen rein objektiv in die Welt hineinsieht". In solchen Augenblicken sei in ihm nichts von Absicht und Willkür zu finden; er fasse in ihnen das Wesen der Welt auf, ohne zugleich zu wissen, dass er es auffasse. Oft erst lange nachher wiederhole er das Ergebnis dieser Vorgänge „aus der Erinnerung schwach in Begriffen" und befestige es dadurch dauernd. Und ein anderes Mal versichert er: seine Philosopheme seien ganz ohne sein Zuthun entstanden. „Mein Individuum war hier nicht im Spiel, sondern es war die Anschauung selbst, rein und für sich," „die sich in den Begriff rein und für sich absetzte." Spielend, so sagt er in demselben Zusammenhange, habe sein Intellekt die Anschauung der wirklichen Welt und das Denken parallelisiert und beide aneinander gehalten. Und von der Art der Entstehung seines Hauptwerkes sagt er: „Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne; diese Nahrung gibt dem Werk einen Leib; doch weiss ich nicht, wie, noch warum bei mir und nicht bei anderen, die dieselbe Nahrung haben."[116])

Digitized by Google

Zugleich fühlt man aus diesen Bekenntnissen, wie beglückend für ihn die Geburt der Gedanken aus dem Schosse der Anschauungen gewesen sein müsse. Es ist ohne Zweifel aus eigenster Erfahrung gesagt, wenn er auf die Frage: „Was ist der grösste Genuss, der dem Menschen möglich?“ die Antwort gibt: „Die intuitive Erkenntnis der Wahrheit.“[117])

Digitized by Google

Sechster Abschnitt.

Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

1. Phänomenalismus.

Wer in die Philosophie Schopenhauers eindringen will, muss zunächst den langen Weg gehen, den ihn die Lehre vom vorstellenden und erkennenden Bewusstsein führt. So sehr Schopenhauer Metaphysiker ist, so beginnt seine Philosophie doch nicht mit Betrachtungen über das Wesen der Welt; vielmehr ist es, wie bei Kant, das Subjekt, das ihn zunächst zu grundlegenden Feststellungen auffordert. Er spottet über die Philosophen, die vom Sein und Wesen, von Gott, der Substanz, dem Unendlichen und Endlichen ausgehen. Der unmittelbare Boden der Philosophie ist „das empirische Bewusstsein". „Nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehende Philosophie" ist auf dem richtigen Wege. Descartes gilt ihm darum, weil er der „Anreger der subjektiven Betrachtung" ist, als der „Vater der neueren Philosophie".[118]) Und zwar kommt ihm dabei vor allem das Bewusstsein in seinen vorstellenden und erkennenden Äusserungen in Betracht; die Gebiete des Fühlens und Wollens treten hiergegen weit zurück. Daher kann man sagen, dass seiner Philosophie eine Erkenntnistheorie zu Grunde liegt. Freilich muss man dieses Wort in einem gewissen allgemeineren Sinne nehmen; gewisse Ansprüche, die man an die moderne Erkenntnistheorie stellt, und die sich zum Teil auch schon bei Kant erfüllt finden, werden von Schopenhauer nicht befriedigt. Dies wird im weiteren klar werden.

Digitized by Google

Wie Descartes und Fichte, so beginnt auch Schopenhauer mit einer eindrucksvollen, von Grund aus erleuchtenden Selbstbesinnung. Was sich auf sich selbst besinnen soll, war bei Descartes das denkende Ich, bei Fichte das Ich in der Tiefe seines vernünftigen Wollens; bei Schopenhauer ist es das vorstellende Bewusstsein. Und in dem Satze: „die Welt ist meine Vorstellung" fasst sich ihm diese grundlegende und folgenschwere Selbstbesinnung zusammen. Wir haben den Sinn dieses Satzes kennen zu lernen.

In gewichtvoller Weise pflegt Schopenhauer über diesen Satz zu sprechen. Erst mit der Einsicht: „die Welt ist meine Vorstellung" tritt die philosophische Besonnenheit ein. Sie bildet den allein richtigen Ausgangs- und Stützpunkt aller Philosophie. Auch ist die Wahrheit dieses Satzes gewisser und eines Beweises weniger bedürftig als alle anderen Wahrheiten. Selbst den Axiomen des Euklides steht sie an einleuchtender Kraft nicht nach. Sie ist „keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, dass sie sogar zu einfach ist".[119])

Was spricht denn nun jener zwingend einleuchtende Satz aus? Er hat im Grunde drei Bedeutungen, die indessen von Schopenhauer nicht auseinandergehalten, sondern unklar in eins gesetzt werden. Will man die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Philosophie verstehen, so muss man diese drei Bedeutungen und ihr unwillkürliches Übergehen ineinander einsehen.

Erstens drückt jener Satz den Bruch mit dem naiven Realismus aus. Dieser ist des Glaubens, dass wir mit unseren Sinneswahrnehmungen unmittelbar die Dinge an sich, die Aussenwelt als solche sehen, hören, greifen, kurz erfahren. Schopenhauer spricht mit seinem Satze die erste Grundlage einer jeden kritischen Philosophie aus. In der That: der Eingang in die kritische Philosophie führt durch

Digitized by Google

die Einsicht, dass wir immerdar nur unsere eigenen Bewusstseinsinhalte erfahren; dass so selbstverständlich sich uns auch die uns umgebende Welt als ein Jenseits unseres Bewusstseins gibt, so felsenfest sie in sich gegründet dazustehen scheint, doch alles, was wir von ihr erfahren, dem Boden unseres Bewusstseins angehört. Wer da meint, dass er mit seiner Erfahrung über sein Bewusstsein hinausgreifen und irgendwie dem transsubjektiven Dasein ins Angesicht schauen könne, ist von kritischer Selbstbesinnung noch weit entfernt. Schopenhauer hat Recht: die Welt, die wir vom ersten bis zum letzten Augenblicke unseres Daseins als uns umgebende und tragende Wirklichkeit kennen, ist unsere Vorstellung; und er hat weiter Recht, wenn er diese Einsicht als unmittelbar gewiss rühmt.

Besonders aus den Anfangsbetrachtungen der beiden Bände des Hauptwerks und aus der im ersten Band der Parerga enthaltenen Abhandlung „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen" tritt uns dieser kritische Gedanke eindringlich entgegen. In mannigfachen Formen kommt er darauf zurück, dass nur das Bewusstsein uns unmittelbar gegeben ist, und dass keiner jemals aus seinem Bewusstsein „herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren". Darum hängt das Dasein der ganzen uns bekannten Welt an dem vorstellenden Subjekt als seinem Träger. Und er lobt Descartes, weil er zuerst die Kluft zwischen dem unmittelbar gewissen Selbstbewusstsein und den zunächst noch ganz unsicheren Dingen an sich aufgedeckt habe.[120])

Doch bleibt Schopenhauer nicht bei diesem vorsichtigen und unanfechtbaren Gedanken stehen; sondern es wird ihm dieser unbesehen zu einem anderen, bedeutend weitergehenden Grundsatz. Jene Grundwahrheit aller kritischen Philosophie nimmt die Gestalt des erkenntnistheoretischen Subjektivismus an. Hierin liegt die zweite Bedeutung jenes obersten Satzes.

Es versteht sich für Schopenhauer von selbst, dass, da

Digitized by Google

die von uns erfahrene Welt immer nur unsere Vorstellung ist, wir überhaupt nicht, auf keinerlei Weise, die Welt, wie sie an sich ist, erkennen können. Der vorsichtige Philosoph wird nicht so urteilen; er wird vielmehr sagen: ist freilich auch die Welt, wie wir sie unmittelbar aufnehmen, unsere Vorstellung, so folgt daraus doch lange nicht, dass es für unser denkendes Erkennen kein Mittel geben sollte, begründete Annahmen über die transsubjektive Welt zu machen. Ist es uns auch unmöglich, so wird er weiter sagen, unser Bewusstsein im wahren Sinn des Wortes zu überspringen und in das Jenseits des Bewusstseins hineinzugelangen, so könnte es doch ausführbar sein, denkend, folgernd, erschliessend, kurz mittelst logischer Bearbeitung der Erfahrung, dieses Jenseits gewiss zu werden.

Derartige Überlegungen gibt es für Schopenhauer nicht. Weil uns die Welt zunächst und unmittelbar lediglich als unsere Vorstellung gegenwärtig ist, so glaubt er, dass wir auch auf vermitteltem Wege, wie auch immer Verstand und Vernunft sich anstrengen mögen, niemals über unsere Vorstellungen hinauskommen können. Das Reich der Dinge an sich bleibt unserem denkenden Erkennen immerdar verschlossen. „Die Wahrheit ist, dass man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann.“[121]) Über die Dinge an sich kann das Denken immer nur urteilen: sie sind unerkennbar. So wird der Satz: die Welt ist meine Vorstellung, von Schopenhauer in einer Richtung genommen, die man als schrankenlosen Skeptizismus rücksichtlich des transsubjektiven Daseins oder, wie ich vorhin sagte, als erkenntnistheoretischen Subjektivismus bezeichnen darf.

Da die angedeutete Gedankenrichtung sich bei Schopenhauer mehr unwillkürlich unterschiebt, als bewusst vorkommt, so darf man auch nicht erwarten, dass sie von ihm nachdrücklich als besondere Lehre vorgetragen werde.

Digitized by Google

Vielmehr ist es zumeist so, dass die Sätze, in denen er die Welt als Vorstellung betrachtet und erörtert, bei ihm mehr oder weniger Wendungen annehmen, die nach dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus hinzielen. Besonders kommen solche Wendungen dort vor, wo er seine Übereinstimmung mit Kant hervorhebt. Er erblickt Kants grösstes Verdienst in der „Nachweisung, dass zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können." Alles Forschen und Schliessen an dem Leitfaden der Gesetze der Erscheinungswelt führe keinen einzigen Schritt über die Vorstellung hinaus. Wer da glaubte, diesen Schritt in die Welt an sich thun zu können, vergässe, dass er mit allem Erkennen sich nur so bewege, „wie das Eichhörnchen im Rade". Und in anderem Zusammenhange heisst es von der empirischen Anschauung im besonderen, dass ihre sämtlichen Elemente in uns liegen und nichts in ihr enthalten ist, was auf ein Ding an sich selbst sichere Anweisung gäbe.[122])

Dieses Ineinanderlaufen der beiden wesentlich verschiedenen erkenntnistheoretischen Grundgedanken hat Schopenhauer mit Kant gemeinsam. Schopenhauer denkt innerhalb seiner Erkenntnistheorie so sehr im Geiste Kants, dass er auch dessen Vermischungen sich zu eigen macht. So ist denn auch eine weitere unwillkürliche Verschiebung der erkenntnistheoretischen Grundlagen beiden Philosophen eigentümlich.

Ich habe in meinem Buche über Kants Erkenntnistheorie auseinandergesetzt, wie für Kant die erkenntnistheoretische Kluft zwischen Vorstellen und Ding an sich unwillkürlich zu einer metaphysischen werde. Wenn Kant von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich spricht, so schiebt sich ihm unwillkürlich der Gedanke unter, dass diese Unerkennbarkeit darin liege, dass das Ding an sich in jeder Hinsicht anders beschaffen sei als unsere Vorstellungen. Aus dem Nichtswissen vom Dinge an sich

Digitized by Google

wird ein verneinendes Wissen von ihm: nämlich das Wissen, dass dem Dinge an sich keine einzige der Eigenschaften der Erscheinungswelt zukomme. War vorhin das Ding an sich das erkenntnistheoretische Jenseits, so ist es jetzt zu einem metaphysischen Jenseits geworden. Die skeptische Beurteilung des Dinges an sich ist in eine metaphysisch-dualistische hinübergeglitten.[123]) Dasselbe Hinübergleiten nun findet sich bei Schopenhauer. Und damit sind wir zu der dritten Bedeutung des Satzes: „die Welt ist meine Vorstellung" gekommen.

Auch bei Schopenhauer gewinnt die Unerkennbarkeit der Welt an sich immer zugleich den Sinn, dass sie den Formen und Gesetzen der Erfahrungswelt vollständig entrückt ist. Das Nichtwissen wandelt sich in ein gewusstes Nichtsein nach bestimmten Richtungen. Man möge etwa nur die Darlegungen, mit denen Schopenhauer den zweiten Band seines Hauptwerkes eröffnet, genau lesen und man wird finden, dass fast beständig mehr oder weniger der Gedanke hereinspielt, dass es neben der objektiven Welt, die nichts als Vorstellung sei, noch eine Welt an sich gebe, und dass diese Welt an sich nicht in den Formen und Gesetzen der objektiven Welt ihr Bestehen habe. Dieser Gedanke erscheint ihm als mit der Einsicht in die Vorstellungsnatur der uns umgebenden Welt wie selbstverständlich mitgesetzt.[124]) So ist er denn der Überzeugung, dass diese ganze Raum- und Zeitwelt, die uns umgibt und trägt, ausschliesslich unsere Vorstellung ist. Dieser ganze gewaltige Schauplatz, auf dem wir leben und wirken, hat nur scheinbar diese feste, in sich gegründete Wirklichkeit; in Wahrheit haftet er unabtrennbar an unserem Vorstellen und verschwindet, sobald wir uns als vorstellende Wesen wegdenken. Alles, worin der naive Mensch die Wurzeln, Pfeiler und Felsen der Wirklichkeit erblickt — Raum, Materie, Naturzusammenhang —, hat in den Augen Schopenhauers nur die Bedeutung von Gebilden und Gespinsten des Vorstellens. Die Welt an sich hat einen in Grund und

Digitized by Google

Wurzel verschiedenen, mit allem, was uns unsere Vorstellung zeigt, unvergleichbaren Charakter.

Jetzt liegt der Sinn des Satzes: „die Welt ist meine Vorstellung" vollständig vor uns ausgebreitet. Es ist darin einerseits der Grundgedanke jeder kritischen Philosophie zum Ausdruck gebracht. Anderseits aber geht dieser unanfechtbare Gedanke zugleich sowohl in erkenntnistheoretischen Subjektivismus als auch in einen bestimmten metaphysischen Dualismus über.

Rudolf Lehmann geht mit Recht dem Umschlagen erkenntniskritischer Gesichtspunkte in metaphysische bei Schopenhauer genau nach.[125]) Der bezeichnete Punkt ist eine wichtige Stelle, wo ein derartiges Umschlagen stattfindet.

Wie auch immer aber der Sinn dieses Satzes schwanke, so ist doch ebenso richtig, dass er für Schopenhauer eine einheitliche Bedeutung hatte. Schopenhauer dachte ja die verschiedenen Gedanken, in die der kritische Darsteller jenen Satz zerlegt, nicht folgerichtig zu Ende. Es blieb ihm dunkel, dass sich ihm in jene Gleichsetzung von Welt und Vorstellung verschiedene Denkrichtungen zusammendrängten. Einer jeden der drei Bedeutungen unterschoben sich in seinem Denken mehr oder weniger die beiden anderen. Will man nun diese anscheinend einheitliche Bedeutung, in die für ihn die dargelegten Schwankungen zusammengingen, bezeichnen, so wird man sich etwa folgendermassen ausdrücken können.

Er ist überzeugt, dass die Philosophie mit der Untersuchung unseres Bewusstseins zu beginnen habe, dass ferner die Welt an sich in ihrer positiven Beschaffenheit zunächst völlig dahingestellt bleibe, jedoch keinesfalls, wie sie auch positiv geartet sein möge, in den Formen des Bewusstseins bestehen könne, und dass unser gesamtes Vorstellen, sowohl unser Anschauen wie auch unser Denken, niemals, also auch nicht im weiteren Verlaufe der Philosophie, im stande sei, die Welt an sich zu erkennen. Dies ist es, was sich für

Digitized by Google

Schopenhauer, wenn er den Satz: „die Welt ist meine Vorstellung“ ausspricht und erörtert, als sein ihm widerspruchslos scheinender Sinn darstellt. Man bemerke wohl: mit dem letzten Teil der soeben ausgesprochenen Überzeugung Schopenhauers ist nur eine Metaphysik abgelehnt, die sich in den Formen des gewöhnlichen Vorstellens, also des anschauenden und denkenden Erkennens, bewegt. Wir werden weiterhin in der That sehen, dass Schopenhauer sich selbst auf die Bahnen einer Metaphysik begibt, die nicht auf dem Wege des gewöhnlichen Anschauens und des gewöhnlichen Denkens, sondern in intuitiver und alogistischer Weise in die Welt an sich einzudringen unternimmt.

Nach Schopenhauer liegt das Kennzeichnende jeder richtig anfangenden und richtig begründeten Philosophie in ihrem Idealismus. Besonders an der Philosophie Kants schärft er ihren idealistischen Charakter ein und tadelt solche Seiten an ihr, durch die ihr Idealismus an Entschiedenheit eingebüsst habe. Und ebenso sagt er von seiner eigenen Philosophie, dass sie auf „idealistischer Grundansicht“ ruhe. Es steht ihm aber, wenn er so spricht, der soeben dargelegte Inbegriff von Gedanken vor Augen; freilich nicht ausschliesslich. Ich sage: „nicht ausschliesslich“; denn er denkt bei Idealismus auch an seine Lehre von der Apriorität. Ein folgender Abschnitt wird über diese Seite seiner Erkenntnistheorie handeln.

Ich frage jetzt: auf welche Weise sucht Schopenhauer seine Leser von der Richtigkeit seiner idealistischen Grundansicht zu überzeugen? Nach seiner Auffassung ist in ihr, wie wir schon sahen, eine Wahrheit von unmittelbar einleuchtender Kraft ausgesprochen. So kommt es ihm denn vor allem darauf an, uns zu jener Selbstbesinnung zu führen, mit der uns nach seiner Überzeugung die idealistische Grundansicht unmittelbar gewiss werden muss. Diese Selbstbesinnung aber besteht in folgendem.

Die vier Worte: „kein Objekt ohne Subjekt“ enthalten das Ganze der geforderten Selbstbesinnung. Das

Digitized by Google

Objekt ist immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da, also von diesem abhängig, durch dieses bedingt, und daher blosse Erscheinung, nichts Ansichseiendes. Statt „Objekt" kann man auch „Vorstellung" sagen. Dann lautet die Selbstbesinnung: was als Vorstellung vorhanden ist, das ist eben damit bedingt durch das vorstellende Subjekt, hat also kein Dasein an sich selbst. Natürlich können auch die beiden Wendungen mit einander verknüpft werden. Jener Ausdruck bringt die Abhängigkeit vom Subjekt mehr von der logischen, dieser mehr von der psychologischen Seite zum Ausdruck. So liegt also nach Schopenhauer in der Thatsache, dass etwas als Objekt oder Vorstellung gegeben ist, unmittelbar das Weitere, dass ihm ausschliesslich subjektives Dasein, kein Ansichbestehen zukommt.[126]) Schon in seiner Dissertation heisst es, dass „das Objekt ausserhalb seiner Beziehung auf das Subjekt schlechthin nichts ist, und dass, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahiert, durchaus nichts übrig bleibt und die ihm beigelegte Existenz an sich ein Unding war und verschwindet.[127]) Es ist derselbe verhängnisvolle Fehlgedanke, wie wir ihn bei Berkeley, Kant[128]) und bei so vielen anderen, besonders auch bei den Vertretern der modernen immanenten Philosophie finden.

Dass hier in der That ein Fehlgedanke vorliegt, habe ich anderswo ausführlich dargelegt.[129]) Selbstverständlich ist freilich, dass die Vorstellung als wahrhafte, vorgestellte Vorstellung nur im Subjekte vorkommt. Allein daraus folgt noch lange nicht, dass auch die inhaltliche Beschaffenheit, durch die sich die Vorstellung kennzeichnet, also z. B. die Eigenschaft des Raumes, der Zeit, der ursachlichen Verknüpfung, nach Abzug der Form des Vorgestelltwerdens nirgends ausserhalb des Subjektes bestehen und unmöglich zu den Merkmalen der Welt an sich gehören könne. Ich vermag keinen Ungedanken darin zu erblicken, dass irgendwelche inhaltliche

Digitized by Google

Eigenschaften, die wir an unseren Vorstellungen finden, in ähnlicher oder übereinstimmender Weise auch der transsubjektiven Wirklichkeit anhaften. Der Abzug des Vorgestelltwerdens ist dabei stillschweigend mitverstanden. Schopenhauer verwechselt die vorgestellte Vorstellung mit dem Inhalt, der nach Abzug des Vorgestelltwerdens sich als übrigbleibend denken lässt. Das Haften an dem Subjekt gilt von jener, nicht aber von dieser.

Schopenhauer legt jenen Gedanken nicht nur im allgemeinen dar, sondern auch an bestimmten Vorstellungen. Und da liegt ihm nun gemäss dem weiteren Gange seiner Philosophie nichts näher, als die Vorstellungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. An diesen Vorstellungen hebt sich ihm jener allgemeine Gedanke besonders häufig hervor. Wenn er Raum, Zeit, Kausalität als Formen unseres Intellektes bezeichnet, so versteht es sich ihm von selbst, dass es etwas diesen Formen Entsprechendes in der Welt an sich nicht geben könne. Dies ist begreiflich. Denn steht gemäss jenem allgemeinen Satze fest, dass alles, was Vorstellung ist, ebendamit kein Ansichbestehen haben kann, so wird solchen Vorstellungen, die geradezu in den Formen des Intellektes wurzeln und also dem Subjekte ursprünglich zugehören, erst recht nichts Ansichseiendes entsprechen können. Raum, Zeit, Kausalität sind solche Vorstellungen; sie sind ganz besonders eng an das Subjekt geknüpft. So wird natürlich umsoweniger daran zu denken sein, dass sie für das Ding an sich Geltung haben.

So verstehen wir, dass für Schopenhauer mit dem Erweise der Apriorität stets auch schon die ausschliesslich subjektive Bedeutung des als apriorisch Dargethanen mitbewiesen ist. Wie er die Apriorität versteht und darlegt, wissen wir noch nicht. Jetzt hebt sich uns an der Apriorität lediglich der Zug hervor, den man als die Verwechslung des Subjektiven mit dem Nur-Subjektiven bezeichnen könnte. Weil Raum, Zeit, Kausalität Formen sind, die der An-

Digitized by Google

schauung und dem Verstande ursprünglich anhaften, soll es unmöglich sein, dass sie zugleich der Welt an sich zukommen. Genau so wie Kant ist Schopenhauer des irrigen Glaubens, dass mit dem Ursprunge der Vorstellungsformen aus dem Subjekt unmittelbar das Weitere gegeben sei, dass diese Formen unmöglich den Dingen anhaften können. So verstärkt sich jene principielle Selbstbesinnung durch den Gedanken der Apriorität.

Von der Zeit heisst es: „Die Zeit ist die Anschauungsform unseres Intellekts und daher dem Dinge an sich fremd." Ähnlich führt Schopenhauer vom Raume aus: da der Raum eine Form unseres Anschauungsvermögens ist, so liegt alles „Ausserhalb" und „Ausser uns" doch allein innerhalb unseres Kopfes; „da ist sein ganzer Schauplatz." Und von dem Gesetz der Kausalität sagt er: ist dieses Gesetz, wie Kant uns richtig belehrt hat, subjektiven Ursprungs, „dann ist klar, dass wir damit stets im Subjektiven bleiben." Oder er wendet den Gedanken folgendermassen: das Subjekt vermag Zeit, Raum, Kausalität aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, zu erkennen: wie sollten da diese Formen von mehr als subjektiver Geltung sein und den Dingen an sich anhängen![130]) Und derartiger Stellen gibt es unzählige.

Auch hier hat Schopenhauer seinen Irrtum, wie gesagt, mit Kant gemeinsam. Kant hat dort, wo er die transcendentale Idealität des Raumes, der Zeit und der Kategorien behandelt, nirgends die Möglichkeit erörtert, dass diese subjektiven Formen unbeschadet ihres subjektiven Ursprunges zugleich auch Formen des Dinges an sich sein könnten. Das Subjektive ist ihm sofort das Nur-Subjektive.[131]) Mag nun auch Schopenhauer jene Möglichkeit des Sowohl-Alsauch etwas mehr als Kant ins Auge gefasst haben, so ist doch auch ihm in dem Erweis der Subjektivität sofort das Weitere mitbewiesen, dass die in Frage stehenden Formen dem transsubjektiven Sein unmöglich zukommen können[132]). —

Digitized by Google

Will Schopenhauer seinen Idealismus überzeugend darlegen, so begnügt er sich nicht immer damit, jenen mit der Kraft des Selbsteinleuchtens ausgestatteten Grundgedanken in verschiedenen Wendungen auszusprechen; sondern er ist auch bemüht, von verschiedenen anderen Seiten zur Unterstützung Beweise herbeizubringen. Hierdurch soll das Unsinnige, das in der Annahme des Realismus liegt, noch deutlicher werden. Von der Verwertung der Apriorität zur Verstärkung des idealistischen Grundgedankens war schon vorhin die Rede.

Nur einige Hauptsachen seien hervorgehoben. So weist Schopenhauer auf die Verdoppelung hin, die gemäss der realistischen Annahme die Welt erfahre. Einmal ist die Welt unabhängig von unserem Erkennen vorhanden; dann tritt das Bewusstsein hinzu, und es entsteht eine zweite Welt, „die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht". Schopenhauer findet, dass diese Annahme „absurd genug" sei.[133]) Ein anderer Beweis ist von ganz anderswoher genommen. Die Vorstellungswelt führt überall ins Unerforschliche und Unbegreifliche. Überall blicken durch die Erscheinungen die Naturkräfte hindurch; diese aber sind qualitates occultæ, ein Abgrund von Geheimnissen. Und nun fährt Schopenhauer fort: erkennten wir die Natur, so wie sie an sich ist, so würden uns nicht überall Unbegreiflichkeiten entgegenstarren. „Also ist die empirische Unerforschlichkeit aller Naturwesen ein Beleg a posteriori der Idealität und blossen Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins".[134])

Besonders lässt er es sich angelegen sein, das blosse Vorstellungsdasein der Zeit durch mannigfaltige Erwägungen zu beweisen. Namentlich hält er das Gesetz der Trägheit für beweisend. Denn in diesem liege ausgesprochen, dass „die blosse Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag". Käme die Zeit den Dingen an sich selbst zu, so müsste ihre Länge oder Kürze für sich allein an der Ruhe oder Bewegung des Körpers etwas ändern

Digitized by Google

können. So beweist denn die „absolute Unwirksamkeit der Zeit", dass diese „absolut ideal ist, d. h. der blossen Vorstellung und ihrem Apparat angehört".[135]) Ferner zieht er die Gleichmässigkeit des Zeitverlaufes für alle Individuen heran. Bedenkt man, dass die Zeit nichts Wahrnehmbares, nichts äusserlich Gegebenes ist, so lässt sich diese Gleichmässigkeit ihres Verlaufs in allen Köpfen nur so deuten, dass „sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Prozess sei".[136]) Oder er weist darauf hin, dass die Zeit das Verfliessen aller Dinge, die Nichtigkeit des Daseins zum Ausdruck bringe. Wie sollte angesichts der rastlosen Selbstvernichtung der Zeit nicht selbst dem rohen Verstande eine Ahnung der Idealität der Zeit aufgehen?[137]) Auch das somnambule Hellsehen zieht Schopenhauer heran: wäre die Zeit eine Form der Dinge an sich, so könnte sie im Hellsehen nicht übersprungen werden. Und auch die Idealität des Raumes wird durch das Hellsehen bezeugt; denn auch räumliche Entfernungen — und zwar noch öfter als zeitliche — werden durch das Hellsehen aufgehoben.[138]) Besonders wichtig aber ist ihm, was die Idealität des Raumes anlangt, der schon von Kant in den Vordergrund gestellte Gedanke, dass wir zwar alles aus dem Raume wegdenken können, den Raum selbst aber auf keine Weise in unserem Vorstellen loszuwerden im stande sind.[139])

Man sieht: aus den verschiedensten Teilen seiner Philosophie zieht Schopenhauer Gedanken herbei, um für seinen Idealismus Unterstützung zu gewinnen. Auch ein — ich möchte sagen: geheimer Beweisgang darf nicht übersehen werden. Wir werden später die Lehre von der Einheit des Weltwillens als ein metaphysisches Hauptstück Schopenhauers kennen lernen. Ich will nun nicht sagen, dass er die Idealität von Raum und Zeit aus der Willenseinheit bewusst beweise. Wohl aber glaube ich, dass die metaphysische Überzeugung von der Einheit des Willens auf seinen Idealismus von Raum und Zeit unwillkürlich be-

Digitized by Google

stärkend wirkte. Ist wirklich der Wille in allen Räumen und Zeiten dasselbe eine, ungeteilte Wesen, so können Raum, Zeit, Vielheit nichts Wirkliches, sondern nur unsere Vorstellung sein. So wird der Idealismus Schopenhauers auch durch eine geheime metaphysische Triebfeder gestützt.[140])

Man kann die in diesem Abschnitt dargelegten Gedanken als erkenntnistheoretische Grundlage der Schopenhauerischen Philosophie bezeichnen. Die Grundfrage freilich, wie sie jede ihrer Aufgabe und Stellung bewusste Erkenntnistheorie stellen soll, kommt bei ihm nicht an entscheidender Stelle vor. Er stellt die Frage, ob und inwieweit Erkenntnis möglich sei, nicht an die Spitze seiner Untersuchungen; weder in allgemeiner Fassung, noch in irgend einer eingeschränkten Form.[141]) Dieses Unterlassen fällt umsomehr in die Augen, als Kant jene Grundfrage — in der Form: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — der Kritik der reinen Vernunft vorangestellt hatte. Trotzdem dürfen die dargelegten grundlegenden Gedanken als Schopenhauers Erkenntnistheorie angesehen werden. Denn wenn auch die Fragestellung nicht streng erkenntnistheoretischer Natur ist, so liegt doch thatsächlich in dem Satze: „die Welt ist meine Vorstellung" eine Antwort auf die erkenntnistheoretische Grundfrage enthalten. Denn wir erfahren durch ihn, dass unser Erkennen infolge der eigentümlichen Beschaffenheit des Bewusstseins sich immer nur auf unsere Vorstellungen erstreckt, die Dinge an sich dagegen niemals Gegenstand unseres Erkennens werden können.

Indessen auch abgesehen von dem Fehlen jener Grundfrage ist seine Erkenntnistheorie von unreinem Gepräge: sie ist von metaphysischen Annahmen durchsetzt. So haben wir gesehen, dass der Subjektivismus unvermerkt in metaphysischen Dualismus übergeht. Aus der Unfähigkeit unseres Bewusstseins, das Ding an sich zu erkennen, wird ihm unter der Hand die Lehre von der gänzlichen Anders-

Digitized by Google

artigkeit des Dinges an sich im Vergleiche zu unserer Bewusstseinswelt. Er hebt, was diesen Punkt betrifft, seine Übereinstimmung nicht nur mit Kant, sondern auch mit Plato nachdrücklich hervor. Bei beiden, Kant wie Plato, findet er die Lehre, dass die Formen der Erscheinungswelt dem wahrhaft Seienden durchaus fremd sind.[142])

Ein weiterer metaphysischer Zug zeigt sich darin, dass ihm der Kantische Vorstellungs-Idealismus unwillkürlich in indischen Traum-Idealismus hinübergleitet. Dies habe ich jetzt zu betrachten.

Schopenhauer zieht den Traum nicht nur zur Verdeutlichung seiner Lehre von der Welt als Vorstellung heran[143]); sondern es ist ihm vollkommen Ernst damit, dass, indem die Welt in Vorstellung besteht, sie ebendamit nicht mehr als ein Traum sei. Den Dingen in Raum und Zeit kommt „nur eine scheinbare, traumartige Existenz" zu. Es ist ihm derart Ernst damit, dass er jedes sichere Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit ausdrücklich aufhebt.[144]) An zahlreichen Stellen seiner Werke verkündet Schopenhauer bald mehr die Verwandtschaft, bald mehr die Wesenseinheit von Welt und Traum. In den beiden Bänden seines Hauptwerkes tritt uns schon auf den ersten Seiten diese Lehre entgegen. Immer aber ist in seinen Worten, wenn er hierauf zu sprechen kommt, etwas düster Weihevolles, etwas Geheimnisschweres zu spüren.

Traum und objektive Welt — sie sind „aus einer Form gegossen". Dieselbe Gehirnfunktion, die die Welt des Traumes hervorzaubert, hat „ebensoviel Anteil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens". Kants transcendentaler Idealismus ist die „deutlichste Darlegung dieser traumartigen Beschaffenheit unseres bewussten Daseins". Und wir haben uns nicht zu schämen, die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum einzugestehen; denn viele grosse Geister haben sie anerkannt: Plato und Pindar, Shakespeare und Calderon, Kant und die Upanischaden. Besonders fühlt Schopenhauer indischen Geist

Digitized by Google

in dieser Lehre nach dem Abendlande herüberwehen, wie er denn überhaupt, wenn er von den Veden und Upanischaden spricht, dies stets im Tone überschwenglicher Verehrung und schwärmerischer Dankbarkeit thut. Die Beschäftigung mit ihnen ist, so sagt er, „der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein".[145]) Hier nun ist uns von dem, was er an den heiligen Büchern der Inder rühmt, einzig dies wichtig, dass sie die Lehre von der Maja, dem „Schleier des Truges" künden, der „die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen lässt, von der man weder sagen kann, dass sie sei, noch auch, dass sie nicht sei". Wenn sie diese sichtbare Welt „das Werk der Maja" nennen, so ist das dieselbe Wahrheit, die Kant lehrt, wenn er die Erscheinung von dem Dinge an sich sondert. Im Brahmanismus und Buddhismus ist der Traum-Idealismus sogar Lehre der Volksreligion.[146]) Wie tief aber dieser Traum-Idealismus in seinem Gemüte Wurzel geschlagen hatte, geht daraus hervor, dass nach seinem Geständnis seine Phantasie, besonders bei Musik, mit dem Gedanken zu spielen liebte, aller Menschen Leben seien nur Träume eines ewigen Geistes, böse und gute, und jeder Tod sei ein Erwachen.[147])

Ist denn aber wirklich hiermit ein metaphysischer Zug seiner Erkenntnistheorie bezeichnet? Es geht dies schlagend hervor, wenn man den Sinn ins Auge fasst, den Schopenhauer mit der Gleichsetzung von Welt und Traum verbindet. Er will damit das ganz und gar Nichtige, Bestandlose, dem Nichtsein Ähnliche, zugleich das Sinnlose und Bange der Erscheinungswelt zum Ausdruck bringen. Diese sichtbare Welt, als Werk der Maja bezeichnet, gilt für ihn ebendamit als „ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein", als „ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen, dass es sei, als dass es nicht sei"; als etwas Verworrenes, Wüstes und Banges.[148]) Es ist sonach klar, dass für Schopenhauer die Welt, indem sie blosse Vorstellung ist,

Digitized by Google

zugleich ein in seinem metaphysischen Werte herabgesetztes Sein bedeutet. Die erkenntnistheoretische Würdigung der gegenständlichen Welt ist ihm unmittelbar zugleich ein metaphysisches, und zwar pessimistisch-metaphysisches Werturteil. „Vorstellung" bedeutet für ihn „Phantasmagorie"[149]), schlechte, wirre, dem Nichtsein angenäherte Wirklichkeit, Wirklichkeit in pessimistischem Sinn. So fühlt sich denn Schopenhauer durch seine Lehre von der Welt als Vorstellung allen solchen Weltanschauungen verwandt, denen das raumzeitliche Dasein als bestand- und wesenlos gilt, mögen sie auch, wie z. B. Platos Philosophie, von allem subjektiven Idealismus weit entfernt und auf ganz anderem Wege zu ihrer Nichtigkeitslehre gekommen sein. Schopenhauer gehört zu jener grossen und bedeutsamen Strömung im Sinnen und Fühlen der Menschheit, der die Wirklichkeit, trotz ihrem harten und brennenden Charakter, doch wie ein sinn- und bestandloses Schweben und Dämmern, wie ein banges, eilendes Zerflattern erscheint. Und wer wollte leugnen, dass sich in dem Innenleben gerade tiefer angelegter Menschen mancherlei Anknüpfungspunkte für eine solche Auffassung finden!

So ist denn Schopenhauers erkenntnistheoretischer Idealismus, wie kaum eine andere Erkenntnistheorie, von eindrucksvollen Stimmungen durchsetzt. Soll indessen dieses Stimmungselement vollständig bezeichnet werden, so wird das Künstlerische daran nicht vergessen werden dürfen. Angesichts der Schopenhauerischen Traumwelt regen sich in uns Gefühle des bunt Wechselnden, überraschend Spielenden, zart Hingehauchten, geheimnisvoll Hervorgezauberten. Der Intellekt ist „eine phantasmagorische Anstalt von unaussprechlicher Bewunderungswürdigkeit, ein Zauberer ohnegleichen."[150]) Man sieht, in wie hohem Grade der rationalistische, überkritische Vorstellungs-Idealismus durch mannigfaltigen Stimmungsgehalt ein romantisches Gepräge erhält. Rudolf Lehmann hat Recht, wenn er die Verknüpfung von Rationalismus und Romantik als einen Grundzug

Digitized by Google

in Schopenhauers Philosophie behandelt.[151]) Angesichts dieses stimmungsmässigen Gesamteindruckes, den wir von seinem erkenntnistheoretischen Idealismus empfangen, drängen sich seine vielfachen theoretischen Mängel nicht mehr zerstörend auf, sondern es macht sich uns zugleich daneben das menschlich Bedeutsame an dieser Schöpfung Schopenhauers nachdrücklich geltend.

Wie Schopenhauer die Nichtigkeit der Welt durch Eingehen auf ihre erfahrungsmässige Beschaffenheit weiter darlegt und erweist, wird uns später, bei Darlegung seines Pessimismus, beschäftigen. Hier mag nur noch die selbst für den oberflächlichen Kenner Schopenhauers kaum nötige Bemerkung ihre Stelle finden, dass nicht nur etwa, wie Frauenstädt sonderbarer Weise behauptet[152]), seine im ersten Bande des Hauptwerks enthaltene Jugendphilosophie den subjektiven Idealismus lehrt, sondern dass er diesen sein ganzes Leben lang vertreten hat. Die von mir herangezogenen Stellen beweisen das zur Genüge.

Digitized by Google

Siebenter Abschnitt.

Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

2. Korrelativismus und Materialismus.

Indem wir in die phänomenalistischen Gedankenreihen Schopenhauers weiter eindringen, wird der Boden immer schwankender. Es treten Gesichtspunkte auf, durch die der Phänomenalismus abgeschwächt und aus seinem Gleichgewichte gerückt wird. Nur in aller Kürze wollen wir diesen Schwankungen folgen.

Schopenhauers Philosophie beginnt mit der Selbstgewissheit des Bewusstseins. Alles, was uns als Objekt gegeben ist, hängt an dem Bewusstsein, ist nur für das Subjekt vorhanden. Das Objekt, so dürfen wir auch sagen, hat Sinn und Bedeutung nur in Beziehung auf das Subjekt. „Unsere Vorstellung sein“ und „Objekt für das Subjekt sein“ ist dasselbe.[153])

Damit ist nun aber nach Schopenhauer keineswegs dem Subjekt irgendeine selbständige, bevorzugte Stellung dem Objekte gegenüber zugestanden. Vielmehr stellt sich dem eben ausgesprochenen Satze der andere als vollkommen gleichberechtigt zur Seite: das Subjekt hat Sinn und Bedeutung nur in Beziehung auf das Objekt. Das Subjekt wäre nicht Subjekt, wenn es kein Objekt hätte. „Ein Bewusstsein ohne Gegenstand ist kein Bewusstsein.“ So sind also Subjekt und Objekt korrelative Seiten an demselben einen Ganzen. Die Welt als Vorstellung hat zwei untrennbare Hälften; „jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr.“ Diese Korrelativität von Subjekt und

Digitized by Google

Objekt stellt sich bei Schopenhauer auch dar als Korrelativität von Intellekt und Materie. Bei Materie denkt er nämlich an das Objekt, sofern dabei von aller „Form und Qualität" abgesehen wird; an das Objekt also als blossen Begriff. Daher sind ihm auch Intellekt und Materie „unzertrennliche Korrelata". Eines ist nur für das andere da; eines ist nur der Reflex des andern.[154])

Diesen Korrelativismus bringt er besonders gern durch Zuhilfenahme des Begriffs der Grenze zum Ausdruck. Subjekt und Objekt „begrenzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf". Daher kommt es auch, so fügt er hinzu, dass sich die allgemeinen Formen des Objektes (Zeit, Raum, Kausalität) nicht nur vom Objekte, sondern auch vom Subjekte aus finden lassen. Auch das Subjekt besitzt und übersieht sie. Es sind eben diese Formen im Grunde „zwischen Objekt und Subjekt die beiden gemeinsame Grenze". —[155])

Soll Schopenhauers Korrelativismus beurteilt werden, so ist erstlich anzuerkennen, dass sein Grundgedanke eine unanfechtbare Thatsache ausspricht. Soll etwas mir Gegenstand sein, so muss es sich meinem Bewusstsein darbieten; und umgekehrt: soll Bewusstsein vorhanden sein, so muss es sich auf einen Gegenstand beziehen. Und zweitens liegt es auf der Hand, dass sich der Grundgedanke des Korrelativismus mit Schopenhauers Lehre von der Welt als Vorstellung in Einklang befindet. Diese Bemerkung ist nicht überflüssig; denn Schopenhauer gibt seinem Korrelativismus zuweilen eine Wendung, durch die er allerdings mit jener Lehre in Widerspruch tritt. Diese Wendung ist jetzt zu betrachten.

Die Korrelativität von Subjekt und Objekt kann bei Schopenhauer von vornherein nur den Sinn haben, dass das Bewusstsein von der Welt als meiner Vorstellung in diese korrelativen Hälften zerfällt. In diesem Sinne wird sie auch von ihm ausdrücklich eingeführt.[156]) Die Korrelativität bezeichnet also eine wesentliche Eigenschaft des

Digitized by Google

subjektiven Bodens, auf dem sich die Philosophie zunächst bewegt. Es ist das Vorstellungs- oder Bewusstseinsdasein der Welt, was jene beiden Seiten in sich schliesst. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt ist also von vornherein mit dem Sinn verknüpft, dass das Bewusstsein, der subjektive Boden das der Korrelativität Vorausgesetzte und Übergeordnete ist und demnach eine unvergleichliche Stellung hat. Das Subjekt hat daher bei Schopenhauer zwei Bedeutungen: es bedeutet erstens den Ausgangspunkt und das Anfangsgebiet der Philosophie, das Bewusstsein, sofern es Vorstellen und Vorgestelltes, Subjekt und Objekt in sich fasst, und zweitens die eine der beiden vom Bewusstsein umfassten Seiten.

Die Wendung des Korrelativismus nun, die ich vorhin andeutete, besteht darin, dass Schopenhauer zuweilen so spricht, als ob der subjektiv-idealistische Boden, auf dem allererst der Korrelativismus seine Geltung hat, nicht vorhanden wäre. M. a. W.: er spricht so, als ob das Subjekt sein Korrelat an der vom Vorstellen unabhängigen Welt besässe, als ob diese bewusstseinsunabhängige Welt dem Bewusstsein ebenbürtig gegenüberstünde. Die zweite Bedeutung des Wortes „Subjekt", also die Bedeutung, die es innerhalb des Korrelativismus allein haben kann, hat sich ihm innerhalb des Korrelativismus unvermerkt in die erste, in diesem Zusammenhange verbotene Bedeutung umgewandelt. So stehen sich jetzt die subjektive und die transsubjektive Welt gegenüber. — Indem ich so spreche, ist nun freilich zu bedenken, dass diese Wendung in den Worten Schopenhauers nicht so scharf und deutlich hervortritt (denn sonst hätte er wohl den Widerspruch bemerken müssen), sondern sich mehr nur unausdrücklich in seine Gedanken eindrängt.

Wie ich schon erwähnt habe, lässt Schopenhauer an die Stelle der Korrelativität von Subjekt und Objekt auch die von Intellekt und Materie treten. Schon hierin drückt sich die Wegwendung des Korrelativismus von seiner

Digitized by Google

idealistischen Grundlage aus. Denn die Materie ist nichts Vorgestelltes, noch überhaupt Vorstellbares. Sie ist „ohne Form und Qualität"; sie ist „in keiner Erfahrung gegeben", wird aber „in jeder vorausgesetzt". Sie gehört zum „Grundgerüst der Erscheinung".[157]) Dies sind halbe Ausdrücke. Hier gibt es nur ein klares Entweder-Oder: entweder wird etwas vorgestellt, oder es ist nicht in der Vorstellung vorhanden und gehört nicht zur Welt als Vorstellung. Die Materie ist, da ihr Form und Qualität fehlt, durchaus unvorstellbar; sonach gehört sie auch nicht zur Welt als Vorstellung.[158]) Und wenn Schopenhauer sie dennoch gewissermassen zur Vorstellung rechnet, so ist dies eben nur ein Kennzeichen davon, dass er in Wahrheit von der „Vorstellung" abgeglitten ist und ihm so etwas wie ein bewusstseinsunabhängiges Sein vorschwebt.

Doch noch viel deutlicher rückt er die Materie in die Stelle eines bewusstseinsunabhängigen Seins. Mit der Korrelativität von Intellekt und Materie verknüpfen sich nämlich für Schopenhauer folgende zwei Sätze als selbstverständlich: auf der einen Seite ist die Materie „eine blosse Vorstellung des Erkennenden"; anderseits aber ist das Erkennende „ein Produkt der Materie", „eine blosse Modifikation der Materie". Beide Sätze sollen in gleicher Weise berechtigt und in gleicher Weise einseitig sein. Er spricht geradezu von einer Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen: denn wir werden „mit gleicher Notwendigkeit" auf jene zwei widersprechenden Ansichten geführt.[159]) Hierin ist eine auffallende Verschiebung des Phänomenalismus nach der Seite des Materialismus hin enthalten. Die subjektiv-idealistische Erkenntnistheorie ist vergessen. Schopenhauer spricht hier so, als ob die Philosophie zwei einander gleichberechtigte Ausgangspunkte hätte: das Vorstellungsdasein der Welt und das Dasein der Welt abgesehen davon, dass sie Vorstellung ist. Den Schein einer Rechtfertigung aber gewinnt diese Nebeneinanderstellung durch jenen Korrelativismus von Subjekt und Objekt, oder

Digitized by Google

vielmehr durch seine falsche Auslegung. Was scheint einleuchtender zu sein, als dass mit jenem wechselseitigen unabtrennbaren Haften der subjektiven und der objektiven Hälfte an einander ebensowohl das Vorstellungsdasein der Materie als auch das materielle Dasein der Vorstellung gegeben ist? In Wahrheit freilich hat jene Korrelativität mit diesen beiden Sätzen nichts zu thun. Die Anerkennung der Korrelativität verträgt sich vielmehr mit den verschiedensten Arten von Metaphysik. Denn sie besagt nur, dass der Gegenstand, wenn er für mich vorhanden sein soll, mir bewusst werden muss, und dass mein Bewusstsein, wenn es nicht verschwinden soll, sich auf Gegenstände beziehen muss. Es bleibt sonach völlig dahingestellt, was der Gegenstand und was das Bewusstsein seiner eigenen Natur nach sind. Wenn Schopenhauer den Satz aufstellt: die Materie ist eine blosse Vorstellung des Erkennenden, so ist dies keineswegs mit jener Korrelativität gegeben; denn auch der verstockteste Materialist kann jene Korrelativität anerkennen; sondern dieser Satz ist ein Ausdruck seines Vorstellungsidealismus. Der Korrelativismus ist eine verhältnismässig gleichgültige und mit allem Möglichen verträgliche Aussage im Vergleich zu der scharfgeprägten Eigentümlichkeit des Vorstellungsidealismus. Und ebensowenig ist der andere Satz: das Vorstellen ist ein Produkt der Materie, mit jener Korrelativität gegeben; vielmehr stammt er aus einer Denkweise, die den Vorstellungsidealismus gründlich vergessen hat und sich so gebärdet, als ob der Materialismus Recht hätte.

So erfährt der Phänomenalismus, mit dem Schopenhauer so entschieden beginnt, sehr bald, schon in den grundlegenden Aufstellungen der Erkenntnistheorie, eine erhebliche Abschwächung und Verunreinigung. Es mischt sich dem Phänomenalismus unvermerkt eine Neigung zum Materialismus bei. Und zwar geschieht dies im Anschluss an den an sich völlig unverfänglichen Korrelativismus. Indem er in diesen einen falschen Sinn hineindeutet,

Digitized by Google

gewinnt es den Anschein, als ob der Phänomenalismus seine natürliche Kehrseite am Materialismus hätte. Es wird uns diese materialistische Neigung Schopenhauers weiterhin noch mehr beschäftigen: in noch stärkerem Grade als die Erkenntnistheorie zeigt seine Metaphysik materialistische Gedankengänge.

Um Schopenhauer gerecht zu werden, muss ich noch hinzufügen, dass auch dort, wo er seine materialistisch gerichteten Gedanken ausspricht, der Phänomenalismus als das Überwiegende hervorblickt. Wie sollte er auch seinen an die Spitze gestellten Phänomenalismus geradezu verleugnen können! Die materialistische Inkonsequenz ist vielmehr nur dadurch möglich, dass für sein Bewusstsein der Phänomenalismus trotz allem thatsächlichen Zurücktreten dennoch als das Ausschlaggebende bestehen bleibt. So findet sich in diesem Zusammenhang die schlagende Bemerkung, dass der Materialismus „die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjektes" ist. An anderen Stellen seiner Werke nun gar geht er dem Materialismus mit noch schneidigeren Waffen zu Leibe. Da hören wir ihn aus dem vollen Bewusstsein der übergeordneten Stellung des vorstellenden Subjektes heraus die Beschränktheit und Blindheit der materialistischen Denkweise darlegen. Der Materialismus trägt „schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen, weil er das Subjekt und die Erkenntnis überspringt." Der Satz „kein Objekt ohne Subjekt" macht auf immer allen Materialismus unmöglich. Sehen wir, wie der Materialismus nach langen Mühsalen aus den Stufen der Materie als letztes Ergebnis das erkennende Bewusstsein ableitet, so muss eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier über uns kommen: denn in der That hatte er ja schon beim allerersten Ausgangspunkt, bei der blossen Materie, das Erkennen als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt! Dem Materialismus liegt also eine „enorme petitio principii" zu Grunde. So behandelt er ihn denn auch zuweilen mit

Digitized by Google

ausgesuchter Verachtung. Besonders widerfährt dies dem „in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wiederaufgewärmten, aus Unwissenheit sich original dünkenden Materialismus“: dieser ist ihm die „rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie“.[160]) Ohne Zweifel hat Schopenhauer mit seiner erkenntnistheoretischen Bekämpfung den Materialismus in vielen Köpfen erschüttert. —

Noch in einer anderen Richtung begegnen wir bei Schopenhauer einer Abschwächung des Phänomenalismus. Er hängt die ganze Raum- und Zeitwelt an das vorstellende und erkennende Subjekt. Die Welt ist vorhanden — dies heisst bei ihm: das Bewusstsein stellt sie vor und erkennt sie. Kommt so dem Bewusstsein diese übergreifende Bedeutung zu, dass es mit seinem Vorstellen und Erkennen der ganzen Raum- und Zeitwelt allererst ihr Dasein gibt, so wird es — sollte man denken — für das Bewusstsein ein Leichtes sein, sich im Vorstellen und Erkennen auf sich selbst hin zu wenden. Dort erschafft es im Vorstellen und Erkennen eine neue Welt; hier hat es nur sich selber zu erfassen. Das müsste, so scheint es, eine Leistung sein, über die kaum viel Worte zu verlieren wären. Auch liegt schon, sollte man meinen, in der Thatsache des Bewusstseins unabtrennbar dies ausgedrückt, dass es seiner selbst bewusst, seiner selbst gewiss zu werden, also sich zu erkennen vermag.

Ganz anders spricht Schopenhauer. Das Subjekt ist nur dazu da, die Welt zu erkennen; von sich selbst dagegen vermag es nicht Erkenntnis zu gewinnen. Das Subjekt ist „das Erkennende, nie Erkannte.“ Es ist „durchaus unerkennbar“.[161]) Das Subjekt hat Augen für die ganze Welt; für sich selbst dagegen ist es blind. Das Erkenntnisvermögen ist gleichbedeutend mit dem Bewusstsein, das wir von den anderen Dingen haben. Das Selbstbewusstsein hat nichts von Erkenntnisvermögen an sich.[162]) So kommt auch von dieser Seite ein gewisses materialistisches Übergewicht in die Erkenntnistheorie. Nur die materielle

Digitized by Google

Aussenwelt ist erkennbar; die Innenvorgänge vermag das Erkennen nicht festzuhalten. Sie bekommen auf diese Weise etwas Zweifelhaftes und Flatterndes.

Schopenhauer hat hiermit einen unglücklichen Schritt gethan. Erstlich setzt er sich mit unbestreitbaren Thatsachen in Widerspruch. Wie könnte ich, wenn das Subjekt wirklich unerkennbar wäre, mich auch nur als Bewusstsein dem gegenständlichen Dasein gegenüberstellen? Indem ich mich dem Object als Bewusstsein entgegensetze, bekunde ich damit den Anfang von Selbsterkenntnis. Gäbe es wirklich kein Erkennen seiner selbst, so müsste das Subjekt in dem Wahne leben, dass es ausser den Objekten schlechtweg nichts gebe. Um wieviel weniger nun gar dürfte, wenn sich das Subjekt nie erkennen könnte, es ihm möglich sein, sich als vorstellend, empfindend, fühlend, begehrend u. dgl. zu wissen und noch dazu nach allen diesen Richtungen hin bestimmte Aussagen zu machen! Zweitens aber gerät Schopenhauer durch jene Lehre mit sich selbst auf Schritt und Tritt in Widerstreit. Denn alle seine Schriften sind von psychologischen Behauptungen, also von thatsächlich ausgeübter und verwerteter Selbsterkenntnis des Subjektes, durchzogen. Am grellsten aber kommt er dadurch in Widerspruch mit sich selbst, dass er dem Subjekte ausdrücklich ein Erkennen seiner selbst als eines wollenden Wesens zuschreibt. Ist es unmöglich, dass sich das Subjekt erkennend auf sich selbst richte, so ist es natürlich auch ausgeschlossen, dass sich das Subjekt als wollend erkennt.[168])

Und wieder ist es die harmlose Lehre von der Korrelativität des Subjekts und Objekts, wodurch Schopenhauer, indem er sie übertreibt, zur Unerkennbarkeit des Subjekts geführt wird. Das Subjekt ist unabtrennbar an das Objekt geknüpft. Also kann es nicht, so geht Schopenhauer weiter, für sich selber Objekt werden. D. h.: das Subjekt vermag immer nur das ihr gegenüberstehende Objekt, nie sich selbst zu erkennen. Und doch ist nicht einzusehen, warum die Forderung der Korrelativität nicht auch dadurch erfüllt

Digitized by Google

sein solle, dass das Subjekt sein ihm notwendiges Objekt an sich selbst findet.

Es kann nun nicht fehlen, dass die Lehre von der Unerkennbarkeit des Subjekts verwirrende Folgen nach sich zieht. Einerseits macht sich Schopenhauer um die Verträglichkeit mit der Unerkennbarkeit des Subjekts keine Sorgen. So wird der nächste Abschnitt zeigen, dass er dem Subjekte verschiedene apriorische Funktionen, so besonders die der kausalen Verknüpfung, zuerkennt. Diese ganze Aprioritätslehre ist eine Sünde gegen jene Unerkennbarkeit. Anderseits aber lässt sich Schopenhauer durch jenen Grundgedanken zu unhaltbaren Überzeugungen bestimmen. So hat er die Neigung, die Veränderungen innerhalb des Subjekts, die seelischen Vorgänge, der Verknüpfung nach Ursache und Wirkung zu entziehen oder sie doch wenigstens nicht ausdrücklich unter sie zu stellen. Die Innenvorgänge sind — hierauf laufen oft seine ausdrücklichen Erklärungen hinaus[164]) — nicht nach Ursache und Wirkung geordnet. Und es hängt dies damit zusammen, dass es sich ihm als eine zu arge Versündigung gegen die Unerkennbarkeit des Subjektes aufdrängt, wenn man die seelischen Vorgänge als kausal zusammenhängend annehmen wollte. So kommt er, in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Kant, zu der seltsamen und verhängnisvollen Lehre, dass im Grunde nur die materiellen Vorgänge in kausaler Verknüpfung verlaufen. Es ist dies eine Lehre, durch die in Wahrheit die Psychologie als Wissenschaft aufgehoben ist.[165]) Und es fällt dies um so mehr auf, als er andere apriorische Formen ohne Bedenken auf die Innenvorgänge anwendet. Wir werden sehen: die Verknüpfung nach Erkenntnisgrund und Erkenntnisfolge sowohl als auch nach Motiven betrifft lediglich Innenvorgänge. In diesen Beziehungen lässt er also das Subjekt erkennbar sein.

Doch mag es auch noch so viele Schwankungen geben: grundsätzlich ist das Subjekt als solches über allen kausalen Zusammenhang hinausgerückt. Wohl geht alle

Digitized by Google

kausale Verknüpfung vom Bewusstsein und nur vom Bewusstsein aus. Die Bewusstseinsvorgänge als solche aber stehen nicht in kausalem Verbande unter einander; wie denn auch das Bewusstsein als Ganzes mit nichts anderem neben ihm in kausaler Beziehung steht.[166]) Und was von der Kausalität gilt, hat auch von den übrigen apriorischen Formen Geltung, die Schopenhauer dem Subjekte zuerkennt. Das Subjekt als solches ist über sie alle hinausgehoben. Besonders ist es, neben der Kausalität, die Form der Zeit, die er von dem Subjekte fernhält. Das Subjekt liegt nicht nur nicht im Raum, sondern auch nicht in der Zeit; es ist zeitlos, ewig, unvernichtbar. Es ist der „feste Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft". In unserem Bewusstsein ist das erkennende Subjekt der unbewegliche Punkt, der „dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut". Und auch über den Gegensatz von Vielheit und Einheit ist das Subjekt erhaben. Daher ist es ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen. Verschwände ein einziges vorstellendes Wesen, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Der Tod betrifft nur das Individuum, das auf kurze Zeit Träger des ewigen Subjektes ist.[167])

Ich will davon ganz absehen, dass mit diesen Sätzen die Unerkennbarkeit des Subjektes thatsächlich weit überschritten ist. Wichtiger ist es, auf die in ihnen zum Ausdruck kommende Überschwenglichkeit hinzuweisen. Man muss bedenken: wir bewegen uns noch auf erkenntnistheoretischem Boden, auf der Oberfläche der Dinge, innerhalb der Korrelativität von Subjekt und Objekt; alle metaphysischen Tiefen liegen noch in unbekannter Ferne. Und dennoch soll schon hier, innerhalb der phänomenalen Aussenseite der Welt, dem Subjekt Ewigkeit und All-Einheit zukommen. Schopenhauer verliert hier jedwede Berührung mit der Sprache der Thatsachen. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt führt zur Unerkennbarkeit

Digitized by Google

des Subjekts und diese zu einer Art erkenntnistheoretischer Romantik.

Eine Abschwächung freilich erfährt diese wieder durch den ihr zugeordneten Materialismus. Es war oben davon die Rede, dass dem Intellekt die Materie gegenübertritt. Und da ist es nun im besonderen das zeitlose Objekt, zu dem die form- und qualitätslose Materie das Korrelat bilden soll. Auch die Materie ist unvergänglich, durch alle Zeit beharrend, ja sie ist nicht einmal räumlich. Das ewige Subjekt und die ewige Materie bilden „die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung".[168])

Soll von den Gedankenrichtungen, die eine Abschwächung des Phänomenalismus — und zwar immer noch auf dem Boden der Erkenntnistheorie — bedeuten, ein in den Hauptsachen vollständiges Bild entstehen, so muss man noch eines bedenken. Schopenhauer spricht oft so, als ob die Veränderungen und Dinge in Raum und Zeit Aussenwelt in dem gewöhnlichen Sinne wären. Er vergisst, dass er in ihnen lediglich Vorstellungen vor sich hat, und behandelt sie so, als ob der naive Mensch mit dem Glauben an ihre Aussenweltlichkeit Recht hätte. Unwillkürlich verdichten sich ihm die Spinnengewebe der Vorstellungen zu Wirklichkeiten, die unabhängig von unserem Bewusstsein ein standfestes Bestehen haben. Der Phänomenalismus gleitet in naiven Realismus hinüber.

Es ist diese Schwankung mit der besprochenen materialistischen Neigung verwandt, aber doch nicht gleichbedeutend. Dort handelte es sich um die bewusste Herabsetzung der idealistischen Betrachtungsweise zu einem relativen Standpunkte, zu dem die materialistische Betrachtungsweise die berechtigte Kehrseite bilde. Hier dagegen ist von einem unwillkürlichen Sichverselbständigen der Vorstellungswelt die Rede. Unbemerkt ändern die Vorstellungen, besonders die anschaulichen, ihre Wirklichkeitsbedeutung: sie benehmen sich wie selbständige Gewalten.

Digitized by Google

In auffallender Weise tritt der naive Realismus dort zu Tage, wo Schopenhauer die Umgestaltung der subjektiven Empfindungen zu objektiven Anschauungen durch den Verstand behandelt.[169]) Hier spricht er beständig so, als ob die Wahrnehmungen einer Körperwelt unmittelbar eine von unserem Bewusstsein unabhängige Körperwelt bedeuteten, als ob das, was ihm nur als unsere Anschauung gelten dürfte, schon vor unserem Empfinden und Anschauen da wäre. Wenn er von der Umkehrung des Netzhautbildes durch den Verstand, von der Zusammenziehung des zweimal Empfundenen zu einem einfach Angeschauten, von dem Hinzufügen der dritten Dimension spricht: überall liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass die Wahrnehmungen, die wir von unserem Leibe und den Dingen draussen haben, unmittelbar zugleich eine transsubjektive Körperwelt bedeuten und auf unser Empfinden einwirken. Noch stärker vielleicht bewegt sich Schopenhauer in der Vorstellungsweise des naiven Realismus dort, wo er seine Lehre von den Farben vorträgt. Besonders Retina und Auge verdichten sich ihm ohne weiteres und unbemerkt zu wirklichen Dingen, die vor unserem Vorstellen da sind und wirken.[170]) Die hier herangezogene Lehre von der Entstehung der Anschauung aus der Empfindung wird uns im folgenden Abschnitte beschäftigen.

Mit dieser Verunreinigung des Phänomenalismus durch naiven Realismus steht Schopenhauer nicht allein da. Ähnliches findet sich sogar bei Kant. Es ist so, als ob das Widernatürliche, das darin liegt, dass Raum, Bewegung, Materie zu blossen Bewusstseinsinhalten herabgesetzt werden, sich durch nachträgliches und unwillkürliches Auftauchen einer naiv realistischen Betrachtungsweise eine Selbstberichtigung gäbe.

Digitized by Google

Achter Abschnitt.

Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

3. Apriorismus.

Bis jetzt habe ich absichtlich diejenige Seite an Schopenhauers Erkenntnistheorie unbeachtet gelassen, mit deren Durcharbeitung er selbst die Ausführung seiner Philosophie begonnen hat. In seiner Dissertation gibt er eine ausführliche Behandlung der apriorischen Formen des Vorstellens. Mit seinem Apriorismus haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Für Schopenhauer sind die Formen der Vorstellungswelt nicht bloss ein einfach Vorhandenes, thatsächlich Gegebenes. Mit Kant ist er der Ueberzeugung, dass die Vorstellungswelt diesen bestimmten Grundformen darum unterworfen ist, weil das Subjekt sie ihr aufprägt. Raum, Zeit, Kausalität und was es sonst noch an Grundformen der Gegenstände geben mag, sind „subjektiven Ursprungs", sind Arten und Weisen unseres Anschauungs- und Erkenntnisvermögens, „selbsteigene Formen des Intellekts"; sie sind vor aller Erfahrung im Intellekte „präformiert". Im Gehirn ist der Steinbruch, der Material zu dem stolzen Baue der Welt liefert.[171]) Und allein deswegen gelten sie von allem, was unserem Intellekt als Objekt vorkommen mag.

Schopenhauer schliesst sich — freilich nur thatsächlich, nicht ausdrücklich — den mit Reinhold beginnenden und sich in Maimon, Beck, Fichte fortsetzenden und steigernden Bemühungen an, in die apriorischen Formen der Intelligenz mehr Zusammenhang und Einheit, als davon bei Kant zu finden ist, zu bringen. Er fasst sämtliche

Digitized by Google

ursprüngliche Funktionen des Erkennes als Gestaltungen des Satzes vom Grunde auf. Dieser ist ihm die allbefassende Kategorie. Wie auch immer die menschliche Intelligenz sich a priori bethätigen mag: immer geschieht es in den Formen des Satzes vom Grunde. Und dieser Satz hat in allen seinen Gestalten seine Wurzel in einer und derselben Urbeschaffenheit und inneren Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens.[172])

Dieser Satz aber besagt, dass „nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann"; oder positiv: dass alles, was für uns Objekt werden soll, in einer notwendigen gesetzmässigen Verbindung stehen muss.[173]) Demnach ist Schopenhauers apriorische Grundfunktion[174]) der Kantischen nahe verwandt. Kants transcendentale Apperception ist nichts anderes als das unmittelbar in der Natur des Bewusstseins wurzelnde notwendige Verknüpfen und Einigen. Damit ist aber auch der Sinn des Satzes vom Grunde getroffen. Indessen sind die Unterschiede nicht zu übersehen. Kants Kategorien bilden innerhalb der transcendentalen Apperception eine lockere, ungerechtfertigte, unverständliche Ansammlung; bei Schopenhauer dagegen stellen die verschiedenen apriorischen Formen eine streng zur Einheit zusammengehaltene, aus der Natur der Sache durchsichtig erwachsene Mehrheit dar. Zudem führt Kant neben den Kategorien noch Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung auf, ohne sie irgendwie mit den Kategorien in innere Zusammengehörigkeit zu setzen. Schopenhauer hat dieses Nebenherlaufen beseitigt: die reinen Formen der Anschauung werden von ihm gleichfalls in den Satz vom Grunde gezogen. Zuweilen übrigens tritt in der Art, wie er diesen Satz ausspricht, schon sein Pessimismus deutlich hervor. So sagt er z. B., der Satz vom Grunde bedeute die Endlichkeit und Nichtigkeit aller Objekte, ihre nur scheinbare Existenz.[175]) Die notwendige

Digitized by Google

Verknüpfung und die darin liegende Abhängigkeit erscheint hierdurch ins Pessimistische gewendet.

In vier Formen äussert sich die apriorische Grundfunktion. Schopenhauer führt dafür folgende Namen ein: Grund des Werdens, des Erkennens, des Seins, des Handelns. Er hebt hervor, dass es sich hierbei nicht etwa um „vier verschiedene Gründe, die zufällig auf dasselbe Urteil leiteten", handelt; sondern dass derselbe eine Grund sich vierfach darstellt. Und dies bezeichne er mit dem bildlichen Ausdruck: „vierfache Wurzel".[176])

Was den Grund des Werdens betrifft, so besteht die entsprechende apriorische Funktion in der Verknüpfung nach Ursache und Wirkung. Während bei Kant der Kausalität elf andere Kategorien dem Rechte nach gleichgeordnet sind und ihr nur thatsächlich die wichtigste Stelle zukommt, sind bei Schopenhauer die übrigen Kantischen Kategorien völlig getilgt. Der Verstand besteht nicht in dem „komplizierten Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien"; die ursachliche Verbindung ist „die alleinige Form und Funktion des Verstandes".[177]) Die übrigen elf Kategorien sind ihm „nur blinde Fenster". Und an einer anderen Stelle verlangt er, dass „wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen". So zeichnet sich Schopenhauers Aprioritätslehre durch Einfachheit und Durchsichtigkeit vor der Kantischen aus.

Alles sonach, was für den Verstand Objekt werden soll, wird von ihm nach Kausalität geordnet. Die Sinnesempfindungen bieten ihm nichts als einen Rohstoff dar; er kann nicht anders, als kausalen Zusammenhang in ihn hineinbringen. Die Sinnesempfindungen würden für immer jedweder kausalen Ordnung entbehren, wenn der Verstand nicht „seine eigene Form, welche das Kausalitätsgesetz ist", hinzubrächte. Dies alles ist vollständig Kantisch.[178])

Schopenhauer hat der Frage der Kausalität viel Nachdenken gewidmet. Seine Aufstellungen hierüber kennzeichnen sich durch nüchterne, sich absichtlich von der

Digitized by Google

Tiefe der Erscheinungen zurückhaltende, dem naturwissenschaftlichen Denken entgegenkommende Klarheit. So hören wir, dass Kausalität nur Regelmässigkeit in dem Eintreten von Veränderungen bedeutet, dass niemals Objekte, geschweige denn Naturkräfte, sondern immer nur Zustände, Formen und genauer: Veränderungen Ursache und Wirkung sein können. Jede Veränderung gibt Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung und so in infinitum. Die Kette der Kausalität „ist notwendig anfangslos". Gegen solche Begriffe wie causa prima, causa sui oder „das Absolutum" kann er sich in hohn- und verachtungsvollen Entladungen nicht genugthun. Nur die Unredlichkeit der Philosophieprofessoren scheint ihm diese grelle Sünde gegen die einleuchtende Kraft der Wahrheit erklären zu können. Und weiter ist es für ihn klar und zweifellos, dass die Ursache überall und immer der Wirkung vorangeht. Der Begriff der Wechselwirkung ist ihm „ein Ungedanke"; er treibt ihn mit Spott und Schande aus der Philosophie hinaus. Auch warnt er davor, nur die letzte Veränderung, die für das Eintreten der Wirkung entscheidend ist, und an die sich die Wirkung daher unmittelbar anschliesst, Ursache zu nennen. Vielmehr muss der ganze Zustand, der den Eintritt des folgenden herbeiführt, als Ursache gelten. Besonders aber liegt ihm an der Hervorhebung der ausnahmslosen Durchgängigkeit, mit der das Kausalgesetz in der Erscheinungswelt gilt. Zwar hat die Kausalität, die im organischen Leben herrscht, ihre unterscheidende Eigentümlichkeit im Gegensatze zur Kausalität in der unorganischen Welt; und im thierischen Leben, auf dem Boden der Erkenntnis, gewinnt die Kausalität wiederum eine veränderte Eigenart. Und Schopenhauer unterscheidet daher auch streng zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv. Allein wenn auch auf dem Boden der Reize Wirkung und Gegenwirkung einander keineswegs gleich sind, ja im Reich der Motive die Ursache nicht einmal des „Kontaktes" bedarf, so wird damit doch der

Digitized by Google

Kausalität nichts von ihrer Strenge genommen. Das Thun des Menschen erfolgt „mit eben der Notwendigkeit, wie das Rollen der gestossenen Kugel". Sonach gibt es im Reiche der Erscheinungen keine Freiheit des Willens. Zu behaupten, dass einem Menschen in einer gegebenen Lage zwei verschiedene Handlungen möglich seien, ist vollkommen absurd. Nur der Umstand, dass die Philosophieprofessoren für ihre Philosophie bezahlt werden, macht es ihm begreiflich, dass immer noch — trotz Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, Kant und ihm selber — die Lehre von der Willensfreiheit verkündet wird.[179])

Schopenhauers Lehre von der Kausalität fordert zu mannigfachen Erläuterungen und Einwendungen auf. Nur zweierlei sei zu dem Vorstehenden bemerkt. Erstlich ist für Schopenhauer damit, dass die Kausalität als eine Form der Vorstellungswelt erklärt ist, zugleich gesagt, dass sie für alles, was nicht Vorstellung ist, nicht gelte. Sie spricht nur eine Oberflächenordnung aus; die Tiefe der Dinge ist ihrem Zwange entrückt. Es liegt hier nur eine Anwendung — freilich eine besonders wichtige — jener allgemeinen, im sechsten Abschnitt gekennzeichneten Denkrichtung Schopenhauers vor, wonach das Subjektive der Vorstellungsformen ohne weiteres in das ausschliesslich Subjektive hinübergleitet.[180]) Dem Gesetz der Kausalität als einer „intellektuellen Operation" kommt lediglich immanente, nicht transcendente Geltung zu.[181]) Ebendamit aber bringt sich Schopenhauer in die schwersten und handgreiflichsten Widersprüche mit sich selber. Man kann fast sagen, dass man bei ihm auf Schritt und Tritt Lehren begegnet, die eine thatsächliche Anwendung der Kausalität über die Vorstellungswelt hinaus enthalten. Seine ganze Lehre vom Willen verlöre allen Sinn, wenn man damit Ernst machte, dass es im Willen kein Verursachen und Wirken gebe. Auch die Beschreibung, die er von den Naturkräften — die ausdrücklich aller Kausalität entrückt sein sollen — gibt, wendet Kausalität in der derbsten Weise

Digitized by Google

an. Die Naturkräfte sind das, vermöge dessen die Veränderungen überhaupt möglich sind; sie erteilen den Ursachen in der Erscheinungswelt die Fähigkeit, zu wirken; sie bedeuten ewige Thätigkeitsformen.[182]) Auch darf sich Schopenhauer nicht darauf steifen, dass er eben nur die regelmässige Folge der Veränderungen Ursachlichkeit nenne. Vielmehr liegt die Sache so, dass, wenn schon die regelmässige Folge der Veränderungen Ursachlichkeit ist, das in der Naturkraft nach seiner eigenen Beschreibung vorliegende Wirken und Bewirken eine noch viel nachdrücklichere, gesteigerte Form der Ursachlichkeit wäre. Schon Rudolf Seydel hat die Widersprüche Schopenhauers zwischen der grundsätzlichen Einschränkung und thatsächlichen ausgebreiteten Anwendung der Kausalität treffend beleuchtet.[183]) Freilich ist es mit dem Aufweisen dieser Widersprüche nicht gethan; sondern es muss hinzugefügt werden: nur weil in Schopenhauer der Drang, das Wesen der Welt über das Rationale überhaupt und insbesondere über die wohlfeile Klarheit und kleinliche Ordnung des Kausalgesetzes hinauszuheben, aussergewöhnlich stark entwickelt war, konnte es ihm geschehen, dass er über offen zu Tage liegende Widersprüche hinwegsah.

Zweitens will ich die materialistische Tendenz hervorheben, die sich in der Einschränkung des Geltungsbereiches der Kausalität zeigt. Schon im vorigen Abschnitt bemerkte ich, dass Schopenhauer, infolge seiner Lehre von der Unerkennbarkeit des Subjekts, die Neigung hat, die Innenvorgänge der Verknüpfung nach Ursache und Wirkung zu entziehen, oder sie doch wenigstens nicht ausdrücklich unter sie zu stellen.[184]) Oft allerdings spricht er ganz allgemein: alle Veränderungen fallen unter die Kausalität; also doch auch die seelischen. „Der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Kausalität ist dieser: jede Veränderung hat ihre Ursache in einer anderen, ihr unmittelbar vorhergängigen". Und so hebt er denn aus der allgemeinen Kausalität die kausale Verknüpfung des Wollens, wie wir

Digitized by Google

sehen werden, sogar als eine besondere — die vierte — Gestalt des Satzes vom Grunde hervor.[185]) „Die Motivation ist bloss die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität.“ Doch mit dem von Motiven geleiteten Wollen sind die Innenvorgänge auch nicht im entferntesten erschöpft. Die Abwicklung der Erinnerungen, Einbildungen, Stimmungen u. s. w. droht bei Schopenhauer zu einem rücksichtlich der Kausalität zweifelhaften Gebiet zu werden. Ich will nicht etwa sagen, dass er diese Innenvorgänge der Kausalität geradezu entzieht; thatsächlich denkt er sie sich vielmehr gleichfalls als kausal verknüpft[186]); aber in ausdrücklicher, unbeschränkter und rückhaltloser Weise dehnt er die Kausalität nirgends auf die seelischen Vorgänge aus. Vielmehr würde sich aus zahlreichen ausdrücklichen Aufstellungen die Folgerung ergeben, dass diese Innenvorgänge der Kausalität entzogen seien. So drohen demnach die seelischen Vorgänge zu einem grossen Teile ein im Verhältnis zur Körperwelt unebenbürtiges Reich zu werden. Die Psychologie ist in Gefahr, zu einer bestand- und heimatlosen Wissenschaft herabzusinken. Hierfür ist charakteristisch, dass in der Einteilung, die er von der Notwendigkeit gibt, die psychologische Notwendigkeit fehlt. Er kennt nur logische, physische, mathematische und moralische Notwendigkeit.[187]) Auch hören wir ihn oft die ausdrückliche Erklärung abgeben, dass das Kausalitätsgesetz sich „allein und ausschliesslich auf Veränderungen materieller Zustände“, auf „Veränderungen der Gegenstände der äusseren Erfahrung“ beziehe. Die Begriffe „wirkend“ und „materiell“ gelten ihm als Wechselbegriffe.[188]) Die zärtliche Vorliebe für die Materie muss in der That bei Schopenhauer sehr stark gewesen sein, da er in äusserstem Widerspruch mit eigenen Aufstellungen die Materie für das alleinige Feld der Kausalität erklärt. Er ist von der Materie wie hypnotisiert. Die Bewusstseinsvorgänge erscheinen ihm wie ein allzu unsicheres und unzuverlässiges Gebiet. Das Bedürfnis seines Denkens nach Klarheit und Festigkeit der Begriffe

Digitized by Google

artet zuweilen in Vorliebe für Handgreifliches aus. Übrigens soll nicht unerwähnt bleiben, dass Schopenhauer sich mit dieser seiner Abneigung, die Kausalität auf die Bewusstseinsvorgänge anzuwenden, mit modernsten psychologischen Richtungen im Einklang befindet.

In welchem Verhältnis steht denn nun die Kausalität zur Materie? Kant knüpft den Satz von der Beharrlichkeit der Materie an die Kategorie der Substanz. Schopenhauer kennt keine besondere Kategorie der Substanz; er sucht die Materie ausschliesslich von der Kausalität aus zu gewinnen. Freilich gerät er dadurch in Vorstellungen, die sich kaum noch vollziehen lassen; in eine Mischung von Verstandesschärfe und mystischem Dunkel.

Zunächst leitet er die Beharrlichkeit der Substanz oder Materie (denn beide Ausdrücke gelten ihm trotz eines formalen Unterschiedes sachlich als gleichbedeutend) als Folgesatz aus dem Gesetze der Kausalität ab. So glaubt man denn, dass man in der That als Grundlage der wechselnden Zustände etwas Festes, Standhaltendes anzunehmen habe; wie er denn auch geradezu von dem „Träger" der Zustände, von dem Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen spricht. Doch droht uns die beharrende Materie wieder unter den Händen zu zerrinnen, wenn wir hören, dass sie nichts ist als „die objektiv aufgefasste Kausalität selbst". Die Materie ergibt sich nämlich, indem wir die Körper ihrer Form und aller ihrer spezifischen Qualitäten, also aller besonderen Wirkungsarten entkleiden. So bleibt denn, um der Materie ihr Bestehen zu sichern, nichts übrig als die Wirksamkeit überhaupt, das „reine Wirken" als solches. Die Materie ist geradezu „das Wirken überhaupt", „das Wirken in abstracto"; sie ist „durch und durch lautere Kausalität." Daher ist die reine Materie auch nicht Gegenstand des Anschauens, sondern des Denkens. Ja sie ist (und damit kommt wieder der im vorigen Abschnitt dargestellte Korrelativismus zum Vorschein) nichts anderes als „das objektive Korrelat des reinen Verstandes".[189])

Digitized by Google

Der kritische Betrachter wird hier nun freilich fragen: wie soll denn eine blosse Beziehung, ja gar eine zur Abstraktion verdünnte Beziehung (und mehr ist doch das reine Wirken nicht) der beharrliche Träger der wechselnden Zustände sein? Und wo hat denn dieses reine Wirken sein Bestehen? Erscheinung, Objekt ist es ausgesprochenermassen nicht; es ist unanschaubarer Gedanke. Wie aber soll ein Gedanke, ein „Hinzugedachtes" beharrender Träger der Erscheinungen sein? Dies kann Schopenhauer nur darum für möglich halten, weil er dieses Hinzugedachte in unbemerktem naivem Realismus sich zu einer Art Kern und Grundlage der Vorstellungswelt, zu einem gewissen Zwitterding zwischen Erscheinung und Ding an sich verfestigen lässt. Auf Schopenhauers naiven Realismus habe ich schon am Schlusse des vorigen Abschnittes hingewiesen.

Für Schopenhauer sind alle diese Schwierigkeiten nicht vorhanden. Für ihn liegt eine zwingende Sachlage vor: einerseits kennt er keine besondere Verstandesfunktion der Substanz, und anderseits will er doch die Materie nicht zu einem nur aus Erfahrungsthatsachen erschliessbaren Ergebnis machen. So scheint ihm nur übrig zu bleiben, die Materie als eine bestimmte Seite an der Kausalität aufzufassen. Und er thut dies um so mehr, als durch diese Auffassung ohne Zweifel alles Grobstoffliche, Klotzige, Tote aus der Materie entfernt ist. Ihr Wesen erscheint verlebendigt und verfeinert. Auch ist das Unfassbare, was der blosse Stoff an sich hat, beseitigt; durch die Auflösung in lauter Kausalität ist die Materie gleichsam rational und durchsichtig geworden. Diese Vorzüge an Schopenhauers Auffassung von der Materie dürfen über ihren zur Kritik herausfordernden Seiten nicht übersehen werden.

Bei Schopenhauer finden sich zwei Formen in der Bethätigung der Kausalitätsfunktion: eine mit Reflexion und klarem Bewusstsein geschehende und eine unwillkürliche, intuitive, mehr oder weniger unbewusste. Der erste Fall

Digitized by Google

liegt vor, wenn (um ein Beispiel Schopenhauers zu gebrauchen), jemand nach der Ursache fragt, wodurch dieser Körper jetzt entzündet werde, und nach rückwärts der Reihe nach auf das Hinzutreten freier Wärme an den Körper, auf das Auffallen der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, auf das Wegziehen einer Wolke von der Richtung der Sonne, auf Wind, ungleiche Dichtigkeit der Luft und so immer weiter geführt wird.[190]) Viel mehr interessiert Schopenhauer der andere Fall. Die Sinnesempfindungen sind als solche durch und durch subjektiv; sie enthalten nichts Objektives, nichts einer Anschauung Ähnliches. Da tritt nun eben der Verstand mit seiner Kausalitätsfunktion an sie heran und unterwirft sie unmittelbar, intuitiv, unbewusst, ohne Beihilfe der Reflexion[191]), einer weitgehenden Bearbeitung und Umgestaltung. So erschafft der Verstand intuitiv aus den Sinnesempfindungen durch das Hinzubringen und Hineinweben kausaler Ordnungen die objektive Welt. Besonders aber sind es die Gesichts- und Tastempfindungen, aus denen der Verstand die objektive Welt „konstruiert". Die drei anderen Sinne bleiben in der Hauptsache subjektiv.[192]) Die Natur, wie sie uns umgibt, ist sonach ein Erzeugnis aus dem subjektiven Rohstoff der Empfindungen und der intuitiven Arbeit des Verstandes am Leitfaden der Kausalität. Die prinzipielle Übereinstimmung mit Kant springt in die Augen. Nur dass Schopenhauer an die Stelle der zahlreichen Kategorien die einzige Kausalität gesetzt und das Unwillkürliche und Unbewusste der Verstandesarbeit nachdrücklich hervorgehoben hat. Besonders dies zweite muss ihm als Verdienst angerechnet werden.

Ich sagte vorhin: Schopenhauer interessierte sich weit mehr für diese intuitive als für jene reflektierende Verstandesthätigkeit. Damit ist aber nicht genug gesagt. Ihm steigert sich die Wichtigkeit der intuitiven Verstandesbethätigung derart, dass die andere Form nicht nur in den Hintergrund gedrängt wird, sondern — gemäss manchen seiner Aussprüche — geradezu von jener aufgezehrt zu werden droht.

Digitized by Google

Er spricht oft so, als ob der Verstand überhaupt gar nichts anderes wäre als „unmittelbares intuitives Auffassen der ursächlichen Verbindung.“ Hierdurch wird die reflektierende, kausale Betrachtung der Einzelerscheinungen ein zweifelhaftes Gebiet, das nirgends recht hingehört. Der Verstand schränkt sich auf ein intuitives Verhalten ein; die Vernunft aber (die wir sehr bald als das höhere, an den Verstand sich anschliessende Erkenntnisvermögen kennen lernen werden) betrifft lediglich Begriffe und nicht Einzeldinge, und ausserdem hat sie es gar nicht mit Kausalität zu thun. So ist die kausal verknüpfende Reflexion über die Einzeldinge ein Verfahren, das keine Heimat hat, und das auch durch die Einschaltung der „Urteilskraft“, von der später zu handeln sein wird, nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Indessen, wie gesagt, Schopenhauer spricht nicht überall so; anderwärts lässt er den Verstand ganz ruhig als ein reflektierendes kausales Verknüpfen der Erscheinungen gelten.[193]) Es wird an einem späteren Orte — wo ich von dem Verhältnis der anschauenden und der begrifflichen Erkenntnis handeln werde[194]) — einleuchten, mit welcher allgemeinen Geistesrichtung Schopenhauers diese Zurückdrängung der Reflexion zusammenhängt.

Schopenhauer geht der Art und Weise, wie der intuitive Verstand gemäss dem Kausalitätsgesetze aus den Empfindungen die gegenständliche Welt herausgestaltet, mit Sorgfalt nach. Besonders der an den Gesichtsempfindungen sich vollziehenden Verstandesarbeit wendet er eingehende Aufmerksamkeit zu. Und man folgt hierin seinen Erörterungen gerne; denn mag er auch etwas grob und in Bausch und Bogen verfahren, und mag er auch vielfach in einen gewissen physiologischen Mystizismus verfallen: so weiss er doch durch seine klaren und entschiedenen Gesichtspunkte Ordnung in die Sache zu bringen. In vier Richtungen, so führt er aus, greift die Kausalitätsfunktion des Verstandes in die Helligkeits- und Farbenempfindungen umgestaltend und aufbauend ein. Erstlich stellt der Verstand „den Ein-

Digitized by Google

druck des Objekts, welcher verkehrt, das unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht". Zweitens macht er das zweimal Empfundene — denn jedes Auge erhält doch für sich den Eindruck vom Gegenstand — zu einem einfach Angeschauten. Drittens konstruiert der Verstand „aus den bis hieher gewonnenen blossen Flächen Körper", fügt also die dritte Dimension hinzu. Und viertens lässt er uns die Entfernung der Objekte von uns erkennen. Auf diese Weise wird die Empfindung von dem Verstand in Anschauung umgearbeitet.[195]) Demnach ist die Anschauung nicht etwas bloss Sinnliches; vielmehr ist sie in der Hauptsache das Werk des Verstandes. Die Anschauung der Körperwelt ist „im wesentlichen ein intellektueller Prozess".[196]) In so vielen Stücken Schopenhauer auch fehlgegangen sein mag: im allgemeinen ist er sicherlich mit seiner Lehre von der „Intellektualität der Anschauung" auf dem richtigen Wege. Zugleich hat er hierdurch eine empfindliche Lücke in Kants Lehre vom Raume ausgefüllt. Kant begnügt sich damit, die Raumanschauung als eine apriorische Form der Sinnlichkeit zu erweisen; er lässt sich nicht darauf ein, auch nur zu fragen, ob eine Entwicklung der apriorischen Raumfunktion in der Zeit unmittelbar nach der Geburt und weiterhin stattfinde, und wie sich diese Entwicklung vollziehe. Die Entwicklung der Raumanschauung liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises. So ergänzt Schopenhauer die Aprioritätslehre Kants durch die Einführung eines berechtigten empiristischen Gesichtspunktes und macht sie so erst für die psychologische Forschung verwertbar.[197])

Auf die Intellektualität der Anschauung legt Schopenhauer auch darum grosses Gewicht, weil ihm in ihr der „allein richtige" Beweis für die Apriorität des Kausalitätsgesetzes zu liegen scheint.[198]) Der Empfindungsstoff als solcher enthält nicht die Mittel, um aus ihm die Anschauungswelt zu gestalten; dies wird erst dadurch möglich, dass der Verstand an den gegebenen Erfahrungsstoff her-

Digitized by Google

antritt und ihn nach Massgabe der Kausalität bearbeitet. Folglich ist das Kausalitätsgesetz nicht der Erfahrung entnommen, sondern gehört der Intelligenz als ursprüngliche Funktion zu. Den Beweis, den Kant für die Apriorität des Kausalitätsgesetzes aufgestellt hat, bestreitet er ausführlich und mit schlagenden Gründen.[199])

Kant interessierte sich ausschliesslich für die apriorischen Formen des Erkenntnisvermögens; auf die Empfindungen dagegen geht er nirgends ein. Er setzt sie allenthalben voraus, hebt sie als unentbehrliche Grundlage für alle Anschauungen und Begriffe hervor. Allein zu Fragen und Untersuchungen wurde er durch den Reichtum der Empfindungswelt nicht gereizt. Auch hierin unterscheidet sich Schopenhauer vorteilhaft von Kant. Er hat wenigstens einem Empfindungsgebiete — den Farben — eine sorgfältige und eingehende Untersuchung gewidmet. Wenn er dabei im Geiste der Goetheschen Farbenlehre verfuhr, so ist dies nicht etwa nur auf den Umgang mit Goethe zurückzuführen, sondern es entsprach zugleich seiner ganzen Betrachtungsweise. Die Newtonsche Theorie vom Lichte musste ihm ihres mechanischen Charakters wegen gründlich zuwider sein. Bei Goethe dagegen werden die Farben wie ein sinnvoll und still geordnetes Reich bedeutsamer Offenbarungen der Natur behandelt. So knüpfte er denn an Goethe an und suchte zu seinen Aufstellungen die einheitliche Theorie. Er will nur der „Verfechter" der Goetheschen Lehre sein. Er glaubt den Gedanken gefunden zu haben, von dem aus einzig sich die von Goethe festgestellten und dargelegten Thatsachen der Farbenwelt einheitlich verstehen lassen.[200]) —

Von dem Reich der materiellen Veränderungen lenkt Schopenhauer seinen Blick auf die Welt der Begriffe. Hier findet er eine andere Gestalt des Satzes vom Grunde in Herrschaft. Sind die körperlichen Veränderungen dem Gesetze der Kausalität unterworfen, so steht unter den allgemeinen, unanschaulichen, abstrakten Vorstellungen das

Digitized by Google

Gesetz des Erkenntnisgrundes in Geltung. Da nun jedes deutlich gedachte und ausgesprochene Begriffsverhältnis ein Urteil heisst, so gibt Schopenhauer dieser zweiten Gestalt des Satzes vom Grunde folgende Fassung: „wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll", so muss „es einen zureichenden Grund haben." Handelte es sich vorhin um die körperliche Wirklichkeit, so sind wir mit dieser zweiten Gestalt des Satzes vom Grunde in das Reich der Wahrheit eingetreten. „Ein Urteil hat einen zureichenden Grund" ist gleichbedeutend mit dem Satze: „ein Urteil ist wahr".

Beide Formen des Satzes vom Grunde stehen sich auch wie Verstand und Vernunft gegenüber. Denn die Vernunft ist eben nach Schopenhauer die Fähigkeit der begrifflichen Erkenntnis. Der Verstand nimmt seine Verknüpfungen gemäss der Kausalität, die Vernunft die ihrigen gemäss dem Verhältnis des Erkenntnisgrundes zur Erkenntnisfolge vor.[201]) Schopenhauer betrachtet die Einschränkung der Bedeutung des Wortes „Vernunft" auf die begriffliche, also „abstrakte, diskursive, reflektive, an Worte gebundene und mittelbare Erkenntnis" als eine überaus wichtige Sache. Ihm gilt es als ein Quell von Unfug und Faselei in der Philosophie, wenn „Vernunft" in einem kühneren, tiefer greifenden, mystischen Sinne gebraucht wird. Zorn und Hohn ergreift ihn angesichts solchen Missbrauches in massloser Weise. Er kann sich die Lehre der deutschen spekulativen Philosophen, wonach es eine unmittelbare, anschauende, vernehmende, materielle Erkenntnisse aus eigenen Mitteln liefernde Vernunft, eine Vernunft als Vermögen der Ideen oder des Übersinnlichen, als Vermögen metaphysischer Erkenntnisse, als Gottesbewusstsein u. dgl. geben soll, nur als aus den unlautersten, wahrheitsfeindlichsten Beweggründen entstanden erklären. Vernunft in diesem Sinne ist ihm eine Posse, eine freche, lahme Lüge.[202])

Es ist richtig, wenn Schopenhauer den Erkenntnisgrund von der Ursache reinlich geschieden sehen will; allein er

Digitized by Google

geht in der Absonderung viel zu weit. Sein Denken ist hier, wie auch sonst, von einem einseitigen Zuge nach Klarheit und Vereinfachung beherrscht; er liebt es, gerade durchzuschneiden und mit den Verwicklungen kurzen Prozess zu machen. Freilich hat Schopenhauer darin Recht, dass alle Urteile nach Erkenntnisgrund und Folge zu verknüpfen sind. Allein daraus folgt nimmermehr, dass die so verknüpften Urteile nicht zugleich — natürlich unter einem anderen Gesichtspunkte — gemäss dem Leitfaden der Ursachlichkeit gebildet sind. Es muss beachtet werden, dass jedes Urteil zwei nach verschiedenen Richtungen hin gehende Fragen gestattet und daher zwei Seiten an sich hat. Einmal frage ich: worin ist das Urteil begründet? warum halte ich es für wahr? wodurch rechtfertigt es sich für mein Erkennen? Diese Fragerichtung führt mich auf den Erkenntnisgrund. Sodann aber frage ich: was ist der Inhalt des Urteils? welche Behauptung stellt es auf? Durch diese Frage kann ich — wohlgemerkt: es muss nicht überall so sein — auf die ursachliche Verknüpfung geführt werden. Dies ist nämlich in allen Urteilen der Fall, die eine ursachliche Verknüpfung zum Inhalte haben. Wenn ich z. B. irgend ein Naturgesetz feststelle, so sage ich hiermit: auf Veränderungen von einer bestimmten allgemeinen Beschaffenheit folgen ausnahmslos Veränderungen von anderer Art. Dies ist ein Urteil im strengen Sinne Schopenhauers; denn es bewegt sich in allgemeinen oder abstrakten Vorstellungen. Nun aber wird der Inhalt dieses Urteils doch durch ein ursachliches Verhältnis gebildet. Zugleich aber hat dieses Urteil natürlich seinen Erkenntnisgrund. — Solange ich allerdings mit meinen Urteilen nur den Zweck des Verallgemeinerns und Einteilens verfolge, liegt mir der Leitfaden der Ursachlichkeit ferne. Sobald ich dagegen mein Erkennen auf das Feststellen und Erforschen ursachlicher Verknüpfungen gehen lasse, so tritt für meine Urteile zu dem Bande des Erkenntnisgrundes auch noch der Leitfaden der Ursachlichkeit hinzu.[203]) Freilich sind es, wie

Digitized by Google

gesagt, zwei völlig verschiedene Gesichtspunkte, unter denen Erkenntnisgrund und Ursachlichkeit für dasselbe Urteil gelten.

Wollte ich meine Kritik auf dem eingeschlagenen Wege fortsetzen, so müsste ich etwas Ähnliches auch von einem Teil der Verstandesbethätigungen ausführen. Soweit nämlich der Verstand nicht unwillkürlich und unbewusst, sondern mit Bewusstsein und Reflexion seine ursachlichen Verknüpfungen anstellt, ist er, gerade so wie die Vernunft, der Forderung des Erkenntnisgrundes unterworfen. Wir werden weiterhin sehen, dass Schopenhauer diese reflektierende Verstandesthätigkeit mit Vorliebe als Urteilskraft bezeichnet. Er müsste somit von der Urteilskraft sagen, dass sie sowohl gemäss dem Erkenntnisgrund, als auch gemäss der Ursachlichkeit — natürlich unter verschiedenen Gesichtspunkten — verfährt. Statt dessen finden wir bei ihm die Urteilskraft weder jenem noch dieser unterworfen. Kurz Schopenhauers Denken erweist sich für diese Fragen als zu geradlinig und unbiegsam.

Wir haben die apriorische Grundfunktion in der Welt der körperlichen Veränderungen und auf dem Boden der Begriffe ihre Herrschaft ausüben sehen. In einer dritten Gestalt äussert sie sich in dem Raum als solchem und in der Zeit als solcher. Hier macht sie sich als „Seinsgrund" geltend. Natürlich dürfen uns Raum und Zeit — denn wir bewegen uns ja innerhalb der phänomenalistischen Denkungsweise — nicht als transsubjektive Formen, sondern lediglich als Formen unserer Anschauung vor Augen stehen.

Welcherlei Verknüpfung ist es denn nun, die der Satz vom Grunde in diesen beiden Formen unseres Anschauens hervorbringt? Im Raum herrscht durchgängige Bestimmtheit der Teile durch einander, derart dass durch die Lage jeder Linie gegen irgend eine Linie auch ihre Lage gegen jede mögliche andere Linie bestimmt ist. Oder kürzer: „jede Linie bestimmt die Lage der anderen". Und es ist „einerlei, von welcher man anfangen, d. h. welche man als

Digitized by Google

Grund und welche als Folge betrachten will". So herrscht innerhalb des Raumes „ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung". In der Zeit macht sich der Satz vom Grunde darin geltend, dass jeder Augenblick durch den vorigen bedingt ist.[204])

Uns interessiert an dem Seinsgrunde am meisten die Eigentümlichkeit, dass die auf seiner Grundlage geschehenden Verknüpfungen sich weder durch Verstand noch Vernunft, sondern nur durch Anschauung erfassen lassen. „Was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus blossen Begriffen nicht deutlich zu machen." Und da es sich im Seinsgrunde, wie überall innerhalb des Satzes vom Grunde, um eine ursprüngliche Funktion unserer Intelligenz handelt, so kann die Anschauung, durch die uns allein die Verknüpfungen gemäss dem Seinsgrunde verständlich werden, natürlich nur eine reine, apriori gegebene Anschauung sein.[205]) Die Verknüpfungen nach Ursachlichkeit vollzieht der Verstand, diejenigen nach dem Erkenntnisgrund die Vernunft, diejenigen aber nach dem Seinsgrunde die Anschauung oder allgemeiner: die Sinnlichkeit; und alle drei Erkenntnisfähigkeiten bethätigen sich in a priori bestimmten Funktionen.[206])

In der dritten ihrer Gestalten äussert sich also die apriorische Grundfunktion als reine Anschauung oder reine Sinnlichkeit. Und näher betrachtet, kann diese in nichts anderem bestehen als in der apriorischen Raum- und Zeitanschauung selbst. Denn der Raum ist „durch und durch nichts anderes als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Teile durch einander". Und von der Zeit gilt das Gleiche: „sie ist weiter nichts als eben jene" — nämlich die angeführte dritte — „Gestaltung des Satzes vom Grunde und hat keine andere Eigenschaft".[207]) So sind also die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, die bei Kant einen gänzlich anderen Ursprung als die Kategorien haben, von Schopenhauer der einen apriorischen Grundfunktion eingegliedert worden. Der Satz vom Grunde

Digitized by Google

äussert sich in seiner dritten Richtung als ursprüngliche Raum- und Zeitanschauung. Wie die Materie bei Schopenhauer nichts als Kausalität ist, so gehen Raum und Zeit völlig im Seinsgrunde auf.

Ich bemerke ausdrücklich: so geradezu, wie ich es hier dargestellt habe, tritt bei ihm die Einordnung der Raum- und Zeitanschauung in den Satz vom Grunde nicht auf. Schopenhauer spricht oft so, als ob die apriorische Raum- und Zeitanschauung noch etwas Besonderes neben den Gestaltungen des Satzes vom Grunde wäre. Indessen zielt, so glaube ich, seine Lehre ihrem ganzen Sinn und Zusammenhange nach auf die völlige Gleichsetzung der Raum- und Zeitanschauung mit der Funktion der Intelligenz gemäss dem Seinsgrunde.

Eine interessante Anwendung, die Schopenhauer von der unmittelbaren Anschaulichkeit oder — negativ ausgedrückt — von der nicht begrifflichen Natur der Verknüpfung gemäss dem Seinsgrunde macht, darf nicht unerwähnt bleiben. Auf der Herrschaft dieser Verknüpfungsart in der Zeit beruht die Arithmetik, auf ihrer Geltung im Raume die Geometrie. Beide Wissenschaften müssen daher nach unmittelbar anschaulicher Methode dargestellt werden. In der Arithmetik geschieht dies auch; dagegen pflegt man sich in der Geometrie einer logisch verfahrenden, beweisenden Methode zu bedienen. Euklides brachte diese falsche Richtung in die Wissenschaft. Seine Methode ist nichts als eine glänzende Verkehrtheit. Freilich muss man die Beweise der Geometrie zugeben; aber man erfährt nicht, warum es sich so verhalte; man erhält keine Einsicht in die Sache; es ist nur Überführung, was die Beweise bewirken. In seiner Dissertation sowohl wie in seinem Hauptwerke zieht er in ausführlicher, affektvoller Weise gegen die logische Methode der Geometrie zu Felde. Er findet ihre Beweise stelzbeinig und hinterlistig. Sie bedeuten beschwerliche und unbefriedigende Umwege, Krücken für gesunde Beine. Sie sind Taschenspielerstreichen auffallend ähnlich.

Digitized by Google

Den Euklidischen Beweis des Pythagoräischen Lehrsatzes verspottet er als Mausefallenbeweis. Er verlangt sonach für die Geometrie eine durchgängige methodische Umgestaltung: Begründung der Lehrsätze durch unmittelbare Anschauung.[208]) Wie so oft bei ihm, so liegt auch diesen Übertreibungen eine beherzigenswerte und fruchtbare Wahrheit zu Grunde. —

Die ausgezeichnete Stellung, die in Schopenhauers Metaphysik der Wille als das Ding an sich einnimmt, macht sich schon hier, wo es sich lediglich um die Gruppierung der Erscheinungen handelt, geltend. Aus den Erscheinungen werden die Willensakte als vierte Gruppe hervorgehoben. Hier entfaltet der Satz vom Grunde seine Herrschaft in der Form des Gesetzes der Motivation.[209])

Fragen wir, warum Schopenhauer das Wollen als ein eigenartiges Gebiet für die Äusserung der apriorischen Grundfunktion ansieht, so erhalten wir die Antwort: innerhalb unseres Wollens offenbart sich die Kausalität in ihrem inneren Wesen. Überall sonst bleibt das Verhältnis von Ursache und Wirkung ein Geheimnis; nur von aussen sehen wir die Wirkung sich an die Ursache reihen; wir verstehen den Vorgang nicht; sein Inneres ist uns verborgen. Auf dem Gebiete des Wollens dagegen „stehen wir gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt". „Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen".[210])

Hiernach gehört das Motiv streng genommen zu den Ursachen; wie es denn auch von Schopenhauer unter der ersten Form des Satzes vom Grunde mit angeführt wurde.[211]) Indessen kann man ihm trotzdem darin zustimmen, dass von seinem Standpunkte aus das Motiv wegen seiner von ihm schlagend hervorgehobenen Eigentümlichkeit eine besondere vierte Form des Satzes vom Grunde bilde. Es wäre somit alles in Ordnung, wenn wir uns nicht erinnern müssten, dass Schopenhauer die Neigung hat, Ursachlich-

Digitized by Google

keit und Wirken ausschliesslich der Körperwelt zuzugestehen, ja dass er Materie und Wirken einander gleichsetzt. In Erinnerung hieran müssen wir fragen: sollen wir uns durch jene materialistische Gleichsetzung den gegenwärtigen Satz von dem im Wollen offenbar werdenden Wirken erschüttert denken? oder sollen wir umgekehrt in der Anerkennung dieses inneren Wirkens eine Einschränkung und Ergänzung jener materialistischen Auffassung erblicken? Und wenn wir uns, wie es wohl der Fall sein wird, zu dieser zweiten Ansicht entschliessen, so drängt sich ein anderes Bedenken auf, — ein Bedenken, das sich uns schon oben entgegengestellt hat[212]). Das Wollen, so sagen wir uns, ist jetzt zwar in ein Fach der Kausalität untergebracht; wohin gehören denn aber die übrigen seelischen Vorgänge: Erinnerungen, Phantasiebilder, Gefühle u. s. w.? Auch sie sind kausal verknüpft, und auch Schopenhauer zweifelt nicht daran. Aber man sucht bei ihm vergebens nach einer klaren und, wenn auch nur von seinem Standpunkte aus, begründeten Einordnung ihrer kausalen Verknüpfung in seine Lehre von der Kausalität. Was er hierüber sagt, ist gezwungen und verlegenheitsvoll.[213])

Die Frage der Willensfreiheit wird uns später beschäftigen. Doch ist schon hier für die Behandlung dieser Frage bei Schopenhauer soviel vorgezeichnet, dass von Willensfreiheit innerhalb der Erscheinungswelt keine Rede sein kann. Mag er auch über den „intelligiblen Charakter" wie immer urteilen: jedenfalls ist der „empirische Charakter" ausnahmslos der Notwendigkeit unterworfen.[214]) —

Bisher war von Apriorismus immer nur in dem Sinne der Annahme apriorischer Funktionen unserer Intelligenz die Rede. Doch ist Schopenhauer noch in einer anderen Bedeutung Apriorist: auf der Grundlage der apriorischen Formen unseres Geistes baut sich die apriorische Erkenntnis auf. So sehr er auf die Gewinnung des Erkennens aus der Erfahrung dringt, so vertritt er doch zugleich mit Kant die Ansicht, dass die apriorischen Funk-

Digitized by Google

tionen uns zu apriorischen, aller Erfahrung vorangehenden Erkenntnissen hinführen. So sind z. B. das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz zwei apriorische Sätze, die sich aus der apriorischen Funktion der Kausalität ergeben. Den Inbegriff der sich auf diesem Wege ergebenden apriorischen Sätze nennt er mit Kant reine Naturwissenschaft. Andere von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse entspringen aus der Vernunft. Es sind dies die sogenannten Gesetze des Denkens; Schopenhauer nennt sie metalogische Wahrheiten. Auf diesem Wege entsteht die Logik. Zu den weitaus meisten apriorischen Einsichten aber führt der Seinsgrund: die beiden sich auf ihm aufbauenden Wissenschaften, Arithmetik und Geometrie, bestehen aus lauter apriorischen Sätzen. Reine Naturwissenschaft, Logik, Mathematik sind die einzigen apriorischen Wissenschaften. Nur die apriorischen Erkenntnisse aber geben unbedingte Sicherheit. Die Erfahrungswissenschaften bringen es nirgends weiter als bis zu annähernder Gewissheit.[215]) Auch hierin steht Schopenhauer auf Kantischem Boden. —

Alles in allem betrachtet, darf man sagen, dass Kant in doppelter Weise auf Schopenhauer gewirkt hat: erleuchtend sowohl als verwirrend.[216]) Kant hat Schopenhauer vom Dogmatismus befreit, seinem Bewusstsein die zur Philosophie nötige erkenntnistheoretische Erschütterung gegeben, ihm die einzigartige Stellung des vorstellenden Subjektes zur Gewissheit gebracht, ihm das ursprünglich Gesetzmässige der Intelligenz zur unerschütterlichen Wahrheit erhoben, ihm das Ding an sich zu einem Fernen und zunächst Unerreichbaren gemacht. Zugleich aber nahm Schopenhauer aus Kant, trotz der rücksichtslosen Kritik, die er an ihm übte, zahlreiche Verdunkelungen und Verwirrungen herüber, wie ich in diesem und den beiden vorangegangenen Abschnitten zu zeigen reichlich Anlass hatte. Kants Vernunftkritik ist eben von doppelseitiger Natur: sie schärft das philosophische Sehvermögen, reinigt von den Naivetäten und Grobheiten der gewöhnlichen Be-

Digitized by Google

trachtung, hebt auf einen verwickelteren und feineren Standpunkt philosophischen Fragens und Suchens; und Schopenhauer hat nach diesen Seiten hin bedeutsame Förderung von ihr erfahren. Zugleich aber ist in ihr nicht wenig von fehlgehendem und kurzsichtigem Scharfsinn, ja von einer gewissen Stumpfheit im Festhalten und Unterscheiden und von einer starken Neigung zu Verwechselungen und Durcheinanderschiebungen zu finden. Und auch nach diesen Seiten hin macht Schopenhauer mit Kant gemeinsame Sache. Wohl hat er sich von zahlreichen Unvollkommenheiten Kants, namentlich von seiner verschnörkelnden Künstlichkeit, frei gehalten und hat in dieser Hinsicht, wie auch in vielen anderen Beziehungen, manch treffendes kritisches Wort über Kant gesagt; allein die grundlegende Haltung in den erkenntnistheoretischen Fragen ist Kantisch nicht nur in gutem, sondern auch in einseitigem Sinne.

In der Vorrede zur zweiten Auflage seines Hauptwerkes bekennt Schopenhauer, dass Kants Philosophie in ihm eine „geistige Wiedergeburt" erzeugt habe. Ohne Zweifel ist Schopenhauer unter allen grossen nachkantischen Philosophen derjenige, der die meisten rein Kantischen Lehren seinem Systeme einverleibt hat. Darum konnte es auch geschehen, dass seine Philosophie zu einer Zeit, wo in Deutschland der Ruf: „Zurück zu Kant!" das Losungswort des philosophischen Fortschritts wurde, mit zu den geistigen Triebkräften gehörte, die zur Wiederauflebung Kantischer Denkweise beitrugen.

Digitized by Google

Neunter Abschnitt.

Die anschauende und die begriffliche Erkenntnis.

Wenn Windelband Schopenhauer in die Reihe der irrationalistischen Denker setzt, so hat dies eine mehrfache Berechtigung.[217]) Ein guter Grund hierfür liegt schon in der Unterschätzung, mit der Schopenhauer die begriffliche Erkenntnis im Vergleich zu der anschauenden behandelt. Es ist interessant, seiner Abneigung gegen begriffliche Erkenntnis nachzugehen.

Schopenhauer charakterisiert das begriffliche Erkennen in vielen Stücken mit grossen, kräftigen, treffenden Strichen. Wer wird ihm nicht Recht geben, wenn er die Anschauung als die Grundlage aller Begriffe preist! Das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt ruht auf der Welt der Anschauungen. Alle abstrakte Erkenntnis, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, hat auch allen Wert allein durch ihre Beziehung auf diese. Wo die Anschauungen fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern blosse Worte im Kopf. Die Philosophie ist daher nicht eine Wissenschaft aus blossen Begriffen. „Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht aus ihnen, sondern in sie arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen als dem Gegebenen ausgehen.“ Sonst entstehen Hirngespinste und leere Hülsen, wie bei Proklos, Schelling, Hegel. Vor allem neue Grundeinsichten lassen sich nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntnis schöpfen. Bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die unmittelbare Überzeugung früher da als

Digitized by Google

der Beweis; dieser wird erst hinterher dazu ersonnen. Nur im Notfall darf das Philosophieren zu unanschaulichen Abstrakta greifen.[218]) Wenn Schopenhauer derart spricht, so fühlt man, dass ihm hierbei seine eigene Philosophie vor Augen steht, wie sie in kraftvoller Anschauung wurzelt und aus ihr Reichtum und Gesundheit zieht.

Doch wie so oft, geht auch hier sein richtiger Gedanke ins Einseitige über. Schopenhauer verwirft nicht nur solche begrifflichen Beweise, die der anschaulichen Grundlegung und Anknüpfung entbehren; sondern es sind ihm auch jene Beweisgänge verdächtig, die zwar auf anschaulicher Grundlage ruhen, in denen aber die begriffliche Verknüpfung überwiegt und den Nerv des Beweises bildet. Es tritt dies besonders in seinen Ausführungen über die Methode in der Geometrie zu Tage. Schon im vorigen Abschnitt, gelegentlich der dritten Gestalt des Satzes vom Grunde, war von der herzhaften Bekämpfung die Rede, die er gegen das logische Beweisverfahren in der Geometrie richtet. In starken Ausdrücken fordert er Begründung der Lehrsätze durch unmittelbare Anschauung.[219]) Im Hinblick auf die „Euklidische Demonstriermethode" spricht er von der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Überführung und von der Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz. Ja er geht soweit, dass er den üblichen Beweisen in der Geometrie die allgemeingültig zwingende Kraft abspricht. Aber auch ganz allgemein stellt er die bewiesene Wahrheit — und sei sie auch auf Grundlage von Anschauungen bewiesen — dem unmittelbaren Einleuchten der Anschauung weit nach. Daher ist zu Beweisen nur dort zu greifen, wo es zu weit wäre, die „unmittelbare Evidenz" herzuholen. Läge die Anschauung uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluss, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Schlüsse sind immer nur ein Notbehelf. Es ist ein Vorurteil, „die bewiesene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anschaulich erkannten". Alle unmittelbare Begründung ist sicherer als die mittelbare. Ja, seine Zurück-

Digitized by Google

haltung aufgebend, sagt er geradezu: es muss „irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen." Und so verlangt er denn ohne Einschränkung „die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche". [220])

Schopenhauer hält die Ersetzbarkeit eines Beweises durch die unmittelbare Anschauung für weit leichter, als sie es wirklich ist. Im Hinblick auf gewisse einfache Fälle in der Geometrie kam er zu der völlig fehlgehenden Ansicht, dass sich wohl nahezu überall jene Ersetzung des Logischen durch Anschauung durchführen lassen werde. Aber auch abgesehen davon thut er dem logischen Verfahren gewaltig Unrecht. Er übersieht, dass die Anschauung als solche überhaupt nichts zu begründen vermag; dass jedwede, auch die einfachste Begründung auf der Verbindung von logischen, begrifflichen Verknüpfungen mit den Thatsachen der Erfahrung beruht. Die Anschauung für sich bedeutet immer nur den einzelnen in ihr vorliegenden Fall. Soll uns die Anschauung eine allgemeine Wahrheit sagen, so müssen logische Verfahrungsweisen, begriffliche Bearbeitungen an ihr vorgenommen werden. Diese Hilflosigkeit der blossen Anschauung auf dem Felde des Begründens und der allgemeinen Wahrheiten verkennt Schopenhauer gänzlich. So kommt er zu einer weitgehenden Unterschätzung von Begriff, Beweis und Logik und zu einer ebenso weit gehenden Überschätzung der Anschauung und des Unmittelbaren. Die Anschauung ist ihm nicht bloss die Quelle aller Erkenntnis, sondern „die Erkenntnis κατ' ἐξοχήν", „die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis." [221])

Indessen betrifft die Unterschätzung des Begriffs nicht nur seine Bedeutung für das Beweisen, sondern auch die Vervollkommnung, die durch ihn das Reich des Erkennens erfährt. Das Erkennen trägt das Ziel in sich, die Einzelheit zu überwinden und das Gattungsmässige, das Gesetz-

Digitized by Google

mässige, die Prinzipien, kurz das Allgemeine herauszuheben. In diesem Zuge nach dem Allgemeinen hin findet das Erkennen seine Vollendung. Ist dies richtig, dann steht aber auch fest, dass das Erkennen sein Ziel und seine Vollendung nur im begrifflichen Erkennen erreicht. Mag der Begriff an noch so vielen Mängeln leiden und in noch so vielen Stücken von der Anschauung übertroffen werden: dieser Vorzug, allein das Erkenntnisstreben zu seiner Vollendung führen zu können, kann ihm nicht genommen werden.

Dieser Vorzug nun eben wird von Schopenhauer verkannt. Er findet das den Begriff Auszeichnende allein darin, dass er „ein Erleichterungsmittel der Erkenntnis" ist. Der Begriff bringt in die Gegenstände des Erkennens Über- und Unterordnung, stufenmässigen Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen, kurz systematische Ordnung. Dadurch wird dem Erkennen sein Geschäft, besonders mit Rücksicht auf die Vollständigkeit, erleichtert. Ohne den Begriff müsste immer nur der einzelne Gegenstand, z. B. das einzelne Tier, untersucht werden. Der Begriff macht es möglich, dass mit der Feststellung der Merkmale der Spezies, des Genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse eine ungeheure Menge von Einzeltieren miterkannt ist. Auch lassen sich die Begriffe, weil sie weniger enthalten als die Anschauungen, aus denen sie abstrahiert sind, leichter handhaben. Welche verwirrende Last von Unwesentlichem müsste man mitschleppen, wenn das Erkennen immer nur mit Anschauungen arbeiten könnte! Der Gebrauch der Begriffe ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes zu vergleichen. So ist denn der Begriff der Ursprung der Besonnenheit. Der Begriff befähigt den Menschen, Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen zu lassen und so in Gedanken die Übersicht des Vergangenen und der Zukunft, wie auch des Abwesenden zu erhalten; wogegen das Tier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist.[222]) Mit dem allen hat Schopenhauer Recht; auch ist es zu treffendem Ausdruck gebracht.

Digitized by Google

Nur hätte er den Vorzug des begrifflichen Erkennens nicht hierauf einschränken sollen.

Von einem Philosophen, der das begriffliche Wissen derart unterschätzt, dürfen wir erwarten, er werde ein scharfes Auge für die unleugbaren Unvollkommenheiten der Begriffsform haben. Und so ist es auch bei Schopenhauer. Mit Recht hebt er das Unanschauliche, Unlebendige, Schattenhafte der Begriffe hervor und rühmt das Frische, Neue, Ursprüngliche der anschaulichen Erkenntnis. Mag er das Genie der Gelehrsamkeit, die Weisheit dem Wissen aus Büchern, den natürlichen Verstand der Bildung, die grossen originalen Schriftsteller den gewöhnlichen entgegensetzen: überall wurzelt ihm der Unterschied in dem Gegensatze zwischen der anschaulichen Erkenntnis mit ihrer primären, frischen, urquellartigen, den einzelnen Fall sicher und treffend ergreifenden Art und der begrifflichen Erkenntnis mit ihrer sekundären, dünnen, schattenhaften, nur in Zeichen verlaufenden Beschaffenheit. „Begriffe haben nur, wie der Mond, geborgtes Licht"; Anschauung ist „Urerkenntnis". Unseren Intellekt vergleicht er mit „einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muss, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel." Auch vergleicht er die Begriffe mit einer Mosaik, die Anschauung mit einem Gemälde. So fein auch die Mosaik ist, so bleiben die Grenzen der Steine doch stets sichtbar, und es ist kein stetiger Übergang einer Tinte in die andere möglich. Die Begriffe mit ihrer Starrheit und scharfen Begrenzung sind „unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen". An einer anderen Stelle zieht er zur Verdeutlichung das Bild des Schattens heran. Die Reflexion verhält sich zur anschaulichen Erkenntnis nur noch so, wie der Schatten der Gegenstände zu diesen selbst. Der Schatten nämlich gibt nur einige äussere Umrisse wieder, vereinigt aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt und stellt das

Digitized by Google

Verschiedenste durch denselben Umriss dar. Damit hängt auch seine Geringschätzung gegen die Gelehrsamkeit zusammen. Die vollendetste Gelehrsamkeit verhält sich zum Genie „wie ein Herbarium zur stets sich neu erzeugenden, ewig frischen, ewig jungen, ewig wechselnden Pflanzenwelt". Aber auch den „Ungelehrten von Scharfblick und Penetration" stellt Schopenhauer über den Buchgelehrten. Das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten ist tot; das wenige Wissen jenes Ungelehrten ist lebendig[223]). Besonders flösst ihm die Lesewut der Gelehrten Widerwillen ein. Er findet darin „eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes". „Um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von aussen Bewegung erhalten; während die Selbstdenker den lebendigen gleichen, die sich von selbst bewegen". In der That trifft Schopenhauer in allen Ausführungen, die gegen das Vollstopfende, Stumpfmachende, Originalitätraubende der Lesewut gerichtet sind, ein Grundübel der Gelehrsamkeit. Hier kommt besonders auch das Kapitel der Parerga über das Selbstdenken in Betracht. In Vergleichen, von denen einer treffender ist als der andere, stellt er den Selbstdenker dem im Lesen und in Gelehrsamkeit aufgehenden Kopfe gegenüber. Einer der schönsten ist in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: der geistige Erwerb des Selbstdenkers sieht aus „wie ein schönes Gemälde, das lebendig hervortritt, mit richtigem Lichte und Schatten, gehaltenem Tone, vollkommener Harmonie der Farben; hingegen gleicht der geistige Erwerb des blossen Gelehrten einer grossen Palette, voll bunter Farben, allenfalls systematisch geordnet, aber ohne Harmonie, Zusammenhang und Bedeutung". Allen diesen Ausführungen über den geringen Wert von Gelehrsamkeit und unablässigem Lesen liegt der Durst nach anschauungsgesättigtem Erkennen und die Abneigung gegen die anschauungsarmen Begriffe zu Grunde. „Die Gelehrten sind die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und

Digitized by Google

Förderer des Menschengeschlechtes sind aber die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben". Und so kennt er denn auch keinen grösseren Genuss für den Menschen als „die intuitive Erkenntnis der Wahrheit".[224])

Freilich ist die Anschauung, die er preisend dem Begriff gegenüberstellt, nichts völlig Eindeutiges. Einmal bedeutet Anschauung die Wahrnehmung der einzelnen Thatsachen der äusseren Erfahrungswelt. Nur hat man sich hierbei daran zu erinnern, dass nach Schopenhauer zur Wahrnehmung auch der intuitive Verstand gehört, der sie mit kausalen Fäden durchzieht. Sodann aber meint Schopenhauer, wenn er die Anschauung preist, häufig mehr als die Wahrnehmung: nämlich die mannigfaltige Verarbeitung der Wahrnehmung vermittelst verdichteter, abgekürzter, gefühlsmässiger Überlegungen. Hier ist der intuitive Verstand nicht mehr bloss als Aufbauer der Anschauung aus den Empfindungen thätig, sondern er tritt hier als verhältnismässig unbewusste Auffassung, Beurteilung, Verknüpfung der Anschauungen nach verschiedenen theoretischen und praktischen Bedürfnissen und Gesichtspunkten hinzu. Wenn Schopenhauer z. B. sagt, dass die anschauende Erkenntnis stets nur das Einzelne, dieses aber so auffasst, dass Regel, Fall und Anwendung für sie eins ist und das Handeln auf dem Fusse folgt, und wenn er demgemäss den Vorzug des Weltmannes in der vollkommen intuitiven Erkenntnis bestehen lässt[225]), so leuchtet ein, dass hier die anschauende Erkenntnis die bezeichnete zweite Bedeutung hat. Endlich aber mischt sich in die Anschauung für Schopenhauer auch die intuitive Erkenntnis der Ideen, also eine unmittelbar metaphysische Anschauung hinein. Wenn Schopenhauer die Anschauung als die Quelle wahrer Weisheit feiert, so ist sie ihm zugleich auch die tiefe, hinter die Erscheinung in den Kern der Dinge mystisch eindringende Erfassung der ewigen Ideen.[226]) Von dieser Steigerung der Anschauung ins Mystische wird in anderem Zusammenhange die Rede sein.

Digitized by Google

Mag indessen auch seine Lehre von der Anschauung an den angedeuteten Schwankungen und Übertreibungen leiden, so stellt sie doch eine wahrhaft erfrischende Seite an seiner Philosophie dar. Seine hierhergehörigen Ausführungen lassen uns fühlen, wie stark er von dem Bedürfnis beseelt war, die ganze reiche Wirklichkeitsfülle unverdünnt in seine Philosophie aufzunehmen und alles Graue und Spinnwebenartige von ihr fernzuhalten. Weiter aber erhält man den Eindruck, dass er bei der anschaulichen Vertiefung in die Welt vor allem die grossen, bleibenden, bedeutsamen Züge des Weltbildes vor Augen hat. Nicht sowohl die Kenntnis einer Menge von Einzelerfahrungen, sondern das Ergreifen der typischen Züge der Erscheinungswelt ist für den Philosophen von Wichtigkeit. Daher nimmt auch für Schopenhauer die Anschauung unwillkürlich die Bedeutung des Erschauens der ewigen Ideen an.

Wenn Schopenhauer den Wert der anschauenden Erkenntnis hervorhebt, kommt er gerne auch auf die Urteilskraft zu sprechen. Wir haben gesehen, dass er den Verstand, wenn auch nicht überall, auf das intuitive, unbewusste Handhaben der Kausalitätsfunktion einschränkt[227]); und wir sagten demgemäss, dass die reflektierende kausale Betrachtung der Thatsachen ein zweifelhaftes und heimatloses Gebiet zu werden drohe. Dieses Gebiet nun kommt wenigstens teilweise zu seinem Rechte, indem Schopenhauer — im Anschluss an Kant — zwischen Verstand und Vernunft die Urteilskraft einschiebt. Ich sage: teilweise kommt jenes Gebiet in der Urteilskraft zu seinem Rechte. Denn grundsätzlich schliesst er die kausale Verknüpfung von der Urteilskraft aus. Sie gehört, wie früher dargelegt wurde, einzig dem Verstande an.

Die Urteilskraft ist „die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft". Weder arbeitet sie nur im Element der Anschauung, wie der Verstand, noch verknüpft sie nur Begriffe untereinander, wie die Vernunft; sondern ihr

Digitized by Google

Geschäft ist, aus dem anschaulich Erkannten richtige Begriffe zu gewinnen, die Erfahrung unter genau entsprechende Begriffe zu subsumieren und so in das reflektierte Wissen abzusetzen. Die Urteilskraft erkennt „aus der Menge der Gegenstände in der Natur, aus dem Haufen der Thatsachen, aus der Komplikation der einzelnen Fälle das in ihnen allen Gemeinsame, die Regel, das Naturgesetz, die in allen Fällen sich äussernde Naturkraft". Die Urteilskraft steht sonach dem nahe, was ich vorhin als die zweite Bedeutung der anschauenden Erkenntnis unterschieden habe. Nur dass die Urteilskraft bewusster und absichtlicher verfährt und dem Begriff und der Reflexion näher steht als jene anschauende Erkenntnis.

Schopenhauer spricht der Urteilskraft eine hohe Bedeutung zu. Sie legt die Grundlagen aller Wissenschaften und vollbringt damit den schwierigsten Teil der wissenschaftlichen Arbeit. Aus gegebenen Vordersätzen den richtigen Schluss zu ziehen: dies ist jedem gesunden Kopf möglich. Dagegen sind nur die wenigen überlegenen Köpfe im stande, aus den Thatsachen neue Einsichten zu gewinnen. Aber auch im praktischen Leben, bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen, hat die Urteilskraft den Ausschlag zu geben; „wie denn der richterliche Ausspruch in der Hauptsache ihr Werk ist". Äusserungen der Urteilskraft findet er auch im Witz und Scharfsinn. Besonders aber ist es Sache der Urteilskraft, das Vortreffliche von dem Verkehrten, das Echte von den Machwerken zu unterscheiden.

Freilich darf man die Urteilskraft nicht bei allen Menschen in hoher Entwickelung zu finden hoffen. Bei den allermeisten ist sie im Zustande äusserster Verkümmerung, ja nur dem Namen nach vorhanden. Der grossen Menge der Menschen wohnt nicht mehr Urteilskraft inne als dem Kastraten Zeugungskraft. Der gewöhnliche Mensch folgt der Autorität, statt sich der eigenen Urteilskraft zu bedienen. Vorurteil und Nachurteil nimmt bei ihm die

Digitized by Google

Stelle der Urteilskraft ein.[228]) Diese Geringschätzung, die Schopenhauer gegen die Erkenntnisfähigkeit der grossen Masse der Menschen hegt, wird uns bei der Darstellung seines Pessimismus im Zusammenhange beschäftigen. An dieser Stelle ist uns besonders die Thatsache wichtig, dass Schopenhauer für die anschauungsgesättigte Urteilskraft warm, ja leidenschaftlich Partei ergreift, die logische Verknüpfung der Begriffe dagegen mit kühler Geringschätzung behandelt. So kommt auch hier die Abneigung Schopenhauers gegen das Begriffliche und Rationale zu Gunsten des Unmittelbaren und Anschaulichen zum Vorschein.

Endlich ist noch ein Blick auf die Bedeutung der Vernunft für das Handeln zu werfen. Auch hier macht sich, wie sich weiterhin bei der Darstellung seiner Ethik noch deutlicher zeigen wird, sein Irrationalismus geltend. Gegen die Lehre Kants, wonach die Vernunft die Quelle der Tugend ist, hat Schopenhauer nur bitteren Hohn. Gerade an den erhabensten Vorbildern der Tugend werde deutlich, dass Tugend etwas ganz anderes sei als ein vernünftiges Leben. Jesus den allervernünftigsten Menschen zu nennen, wäre fast eine blasphemierende Redensart. Tugend und Heiligkeit gehe nicht aus Reflexion, sondern aus reinem Antriebe unserer eigenen Natur, aus der inneren Tiefe des Willens hervor. Aber auch das Handeln überhaupt, abgesehen von der Tugend, nehme meistens unabhängig von der Vernunft seinen Gang; es richte sich „meistens nicht nach abstrakten, sondern nach unausgesprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Mensch ist“. Das Anschauliche wirke unmittelbarer auf unseren Willen als der Begriff, der bloss das Allgemeine gibt. Ja es sei alles Handeln nach abstrakten Maximen etwa einer Uhr zu vergleichen, deren Form und Bewegung stets einem ihnen fremden Stoffe aufgezwungen sind; wogegen das Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung dem lebenden Organismus gleiche, bei welchem Form und Stoff von einander durchdrungen und Eines

Digitized by Google

sind. Die Vernunft habe also nur die Bedeutung einer „untergeordneten Funktion“ für das Handeln. So zeige sich die „ursprüngliche Unvernünftigkeit unseres Wesens“.

Allerdings wird dieser irrationalistische Zug erheblich abgeschwächt, wenn wir Schopenhauer diese an sich untergeordnete Funktion der Vernunft für das Handeln näher ausführen hören. Der mit Vernunft handelnde Mensch verhält sich zum vernunftlosen Tier, wie das sehende Tier zum augenlosen. Es gehört zur Würde des Menschen, sich von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart zu befreien und sein Handeln nach Begriffen zu leiten. Die Vernunft überblickt das Ganze des Lebens, wägt Leiden und Genüsse gegeneinander ab und bestimmt so den Willen zur Entsagung. Besonders die Menschen, die man im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt, zeichnen sich durch das Vorwalten der Vernunft in ihnen aus. Vermöge ihres abstrakten Erkennens überschauen sie das Leben, gewinnen Einsicht in die Täuschung des augenblicklichen Eindrucks, in den Unbestand aller Dinge, die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Wechsel des Glücks, die Tücken des Zufalls und treten mit dieser Einsicht ihren Affekten und Leidenschaften erfolgreich entgegen.[229]) Man sieht: ist die Vernunft auch nicht die Ursprungsstätte des Handelns, am wenigsten des tugendhaften, so kommt ihr doch hierbei eine mitentscheidende Bedeutung zu.

Wenn wir bei dem Verhältnis der anschauenden und begrifflichen Erkenntnis so lange verweilt haben, so entspricht dies dem Gewicht, das Schopenhauer selbst auf diese seine Lehre gelegt hat. Er bezeichnet die Feststellung dieses Unterschiedes geradezu als einen Grundzug seiner Philosophie.[230]) Und ohne Zweifel nimmt Schopenhauer in dieser Hinsicht eine ganz besondere Stellung unter den nachkantischen Philosophen ein. Ihm ist das Anschauen keineswegs ein kühles methodisches Mittel wie den modernen empirischen Philosophen, sondern eine Quelle von Leben, ein mit Erregung ergriffener Weg zur grossen, kraft-

Digitized by Google

strotzenden, ursprünglichen Natur. Man wird an den Kampf erinnert, den der deutsche Sturm und Drang gegen Regel, Begriff, Gelehrsamkeit, Wortweisheit führte. Der junge Herder beispielsweise ist von wahrem Durst nach Anschauen und Erleben als der einzigen Grundlage für alles Sinnen über die Welt erfüllt. Herdern steht die pedantische Verstandesweisheit der deutschen Aufklärung, Schopenhauern vor allem die nachkantische Philosophie vor Augen. Auch drängt sich unwillkürlich der Gedanke an den ersten Teil des Goetheschen Faust auf. Dem Bruche Fausts mit allem begrifflichen Wissen und seinem Verlangen nach Magie liegen in dichterischer Steigerung ähnliche Stimmungen zu Grunde, wie sie uns bei Schopenhauer entgegentreten. Auch auf die Naturphilosophen der Renaissance lässt sich hinweisen. Ein Faustisches Verlangen nach sinnlichem Ergreifen der alllebendigen Natur und heftiger Abscheu vor allem abstrakten Wissen erfüllt ihre Schriften. Was für die Philosophen der Renaissance die Spinneweben der Scholastiker, das waren für Schopenhauer die „intrikaten Floskeln" und rasenden Perioden Hegels. So reiht sich Schopenhauer nach seiner Stellung zu Anschauung und Begriff in einen grossen geschichtlichen Zusammenhang ein. Er gehört den heilsamen Gegenströmungen gegen die Ausartungen der Begriffsphilosophie an. Von den neueren Philosophen kann hier der sonst so ganz anders geartete Fechner erwähnt werden. Ihm war es inniges Bedürfnis, sich für seine philosophischen Betrachtungen an der Anschauung dichterisch zu beleben und weihevoll zu erquicken.

Digitized by Google

Zehnter Abschnitt.

Die Stellung der Philosophie.

Wie verhält sich die Philosophie zum anschauenden und zum begrifflichen Wissen? Setzt sie sich, wie jede andere Wissenschaft, aus diesen beiden Wissensarten zusammen? Oder gehört sie vielleicht überhaupt nicht zu den Wissenschaften im eigentlichen Sinne? Ist sie eine von ihnen in der Hauptsache verschiedene, vielleicht gar vornehmere menschliche Bethätigung?

Zunächst gibt es bei Schopenhauer zahlreiche Ausführungen, wonach die Philosophie auf der einen Seite anschauende, zugleich aber auf der anderen begriffliche Erkenntnis ist. Die Philosophie hat „breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt". Äussere und innere Erfahrung bilden sowohl die Erkenntnisquelle der Philosophie, als auch ihren Gegenstand. Doch sind es nicht die einzelnen und besonderen Erfahrungen, worein sich der Philosoph versenkt, sondern er lässt „die Erfahrung im ganzen und allgemeinen auf sich wirken". Nicht die Einzelheiten und Mikrologien, sondern das Ganze und Grosse der Welt, das, was allezeit und überall ist, macht er zum Gegenstand der Betrachtung. In diesem Sinne ist Philosophie „nichts anderes als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst"; sie ist Auslegung, Entzifferung der Erfahrung; sie ist „Erfahrungswissenschaft". Die Philosophie kann nicht aus reinen Begriffen herausgesponnen werden. Wie alle Wissenschaft, muss auch die Philosophie aus der anschaulichen Erkenntnis,

Digitized by Google

„dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht", stammen.[231])

Ebenso nachdrücklich aber hebt Schopenhauer hervor, dass die Philosophie ihre Wahrheiten in Begriffen niederlegen muss. Die Philosophie ist zwar keine Wissenschaft aus Begriffen, wohl aber eine Wissenschaft in Begriffe: das aus anschaulicher Erkenntnis Geschöpfte muss in allgemeine Begriffe gefasst werden. Begriffe sind der Stoff, in denen die Philosophie ihre Erkenntnis absetzt und niederlegt. Sie sind das Material der Philosophie wie der Marmor das Material des Bildhauers. So ist die Philosophie die vollständige Wiederholung der Welt in abstrakten Begriffen, das abstrakte Abbild der Welt. Daher ist auch die Richtung des Geistes auf das Allgemeine eine unumgängliche Bedingung zu echten Leistungen in der Philosophie.[232])

Es ist also so, dass die Philosophie der starken Entwickelung beider Seiten, der Anschauung wie des Begriffes, bedarf. Wer bei Begriffen bleibt, wird kein Philosoph; dieser muss sich vom raschen Lauf der Begriffe zum „stillen Anschauen" wenden; ja er muss zunächst Begriff und Vernunft fahren lassen und „unbefangen anschauen mit Sinnlichkeit und Verstand"; alsdann aber muss er von der Anschauung aus die Begriffe und Vernunft bereichern. Bei aller Lebhaftigkeit der Anschauung muss ihm die Reflexion immer ganz nahe liegen; er muss den unwiderstehlichen Drang haben, das anschaulich Erkannte sogleich in Begriffen auszudrücken. Philosophie ist also beides: frei von aller Reflexion die Welt anschauen und in unmittelbarem Anschluss daran die Welt in Begriffen abdrücken und wiederholen.[233])

Wenn man sich lediglich an die bisher herangezogenen Äusserungen Schopenhauers über das Wesen der Philosophie hält, so wird man wahrscheinlich urteilen, dass sie wohl das Richtige treffen, aber bedeutend harmloser klingen, als der thatsächliche Charakter seiner Philosophie erwarten

Digitized by Google

lässt. In der That kommt denn auch in seinen Aussprüchen über die philosophische Erkenntnisweise noch eine weitere wichtige Bestimmung vor, von der ich bis jetzt absichtlich abgesehen habe, — eine Bestimmung, durch die sein Begriff von der Philosophie einen eigentümlicheren und tieferen, freilich auch kühneren und der Bestreitung mehr ausgesetzten Charakter erhält. Diese weitere Bestimmung betrifft die intuitive Gewissheitsquelle, die das Philosophieren vor allem anderen Wissen kennzeichnet. Es ist nun merkwürdig, dass Schopenhauer dort, wo er in seinen Werken allgemein über Philosophie spricht, diesen intuitiven Charakter unbetont lässt, ja geradezu in Abrede stellt und ihn nur in gewissen besonderen Zusammenhängen seiner Darstellung zum Ausdruck bringt. Er fühlte, um seine Methode von dem „windbeutelnden Vorgeben intellektualer Anschauung oder absoluten Denkens", d. h. von aller Gemeinschaft mit Schelling und Hegel möglichst weit abzurücken[234]), das lebhafte Bedürfnis, sie als im wesentlichen übereinstimmend mit der Methode der gewöhnlichen Wissenschaften erscheinen zu lassen. So kommt es, dass das intuitive, geniale Gewissheitsprincip, das thatsächlich in seiner Philosophie von entscheidendem Gewichte ist, in seinen allgemeinen Auslassungen über Philosophie nicht deutlich genug hervortritt. Ganz anders ist es in seinen Aufzeichnungen aus der Jugend: besonders in solchen aus dem Jahre 1814 kehrt er den Gegensatz der Philosophie zu allem, was Wissenschaft heisst, in überraschend schroffer Weise hervor.

Schon wenn wir hören, dass die Philosophie die Erfahrungswelt zu deuten und auszulegen, die Geheimschrift der Erfahrung zu entziffern habe, dürfen wir vermuten, dass das Anschauen, das Schopenhauer an dem Philosophieren so stark hervorhebt, wohl ein intuitives Element in sich enthalten werde. Noch deutlicher aber wird die Richtung der Philosophie auf das Intuitive, wenn er lehrt, dass die Philosophie in dem, was die Wissenschaften voraussetzen

Digitized by Google

und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Grenze setzen, ihr eigentliches Problem habe, dass sie also da anfange, wo die Wissenschaften aufhören. Denn soweit die Erscheinungswelt und die Wissenschaften reichen, reicht auch der Satz vom Grunde. Schreitet man dagegen über die Grenzen dieser Gebiete hinaus, und tritt man in ihre Voraussetzungen und Grundlagen ein, so darf man sich des Satzes vom Grunde nicht mehr als Leitfadens bedienen. Schopenhauer spricht dies auch völlig unverhüllt aus: die Philosophie betrachtet die Dinge in einer Weise, die von der Betrachtung nach dem Satze vom Grunde ganz verschieden ist. Die Philosophie fragt daher nicht nach dem Woher, Wozu, Warum. Denn dies sind Weisen des Satzes vom Grunde. Die Philosophie sucht nur das Was der Welt, das Wesen der Erscheinungen. Oder, wie es an anderer Stelle heisst: ihr Gegenstand ist das Unerklärliche.[235]) So werden wir also mit aller Entschiedenheit auf eine Erkenntnisart hingewiesen, die über den Satz vom Grunde hinausliegt. Was ist dies aber anders als eine intuitive und, genauer ausgedrückt: irrationale Weise des Erkennens?

Völlig offenbar aber wird diese neue, von allem wissenschaftlichen Erkennen grundverschiedene Erkenntnisweise erst, wenn wir gewisse entscheidende Punkte in dem Aufbau seiner Metaphysik ins Auge fassen. Besonders dort, wo er daran geht, den Willen als den Kern der Welt festzustellen, und dann dort, wo er die Lehre von den ewigen Ideen darlegt, schildert er die Gewissheitsgrundlage der Philosophie als ein unvergleichlich eigenartiges, von aller gewöhnlichen Erfahrung und allem logischen Verknüpfen völlig verschiedenes Erkennen. Ein für allemal sei hier bemerkt, das alles, was dieser Abschnitt über das Irrationale des intuitiven Wissens bei Schopenhauer sagt, als Verstärkung des schon im vorigen Abschnitte bedeutsam zu Tage getretenen irrationalistischen Grundzuges anzusehen ist.

Wir fragen zunächst, welcher Art das Erkennen ist durch das der Wille als Grundstein der ganzen Metaphysik

Digitized by Google

gelegt wird. Schopenhauer erklärt: es liege hier „eine Erkenntnis ganz eigener Art vor“: sie falle in keine der vom Satze des Grundes beherrschten Formen. Meines Willens bin ich mir „auf eine ganz verschiedene, keiner anderen zu vergleichende Weise“ bewusst. Es ist eine Erkenntnis von schlechtweg unmittelbarer Art, eine Erkenntnis, die sich als Gefühl kundgibt und allem Logischen so weit entrückt ist, dass selbst das Verhältnis von Subjekt und Objekt in ihr getilgt ist. Er sagt ausdrücklich, es liege hier eine Erkenntnis vor, die kein Vorstellen und kein Verstehen sei. Es ist eben das Ding an sich, das hier ganz unmittelbar ins Bewusstsein kommt. Anderswo drückt er sich weniger kühn aus. Da hören wir, dass diese Erkenntnis zwar der Form der Kausalität enthoben sei, aber an der Spaltung in Subjekt und Objekt teilhabe.[236]) Auch so jedoch ist diese Erkenntnisweise noch immer mystisch genug.

So ist also das ganze Weltverstehen bei Schopenhauer auf eine intuitive und zwar alogische Gewissheitsquelle gegründet. Soweit in seiner Philosophie der „Wille“ in Frage kommt (und abgesehen von der Erkenntnislehre ist dies überall der Fall), ist auch diese Gewissheitsquelle thätig. Ja er bezeichnet die auf diesem intuitiven Wege gewonnene Erkenntnis geradezu als „philosophische Wahrheit κατ' ἐξοχήν“. Um so auffallender ist es, dass er, wie ich schon bemerkt habe, dort, wo er das philosophische Erkennen im allgemeinen charakterisiert, diese Eigentümlichkeit nur selten hervortreten lässt. Aber auch sonst spricht er von dieser mystischen, irrationalen Erkenntnisweise häufig so, als ob es sich um gewöhnliche Innenerfahrung handelte. So sagt er: die äussere Erfahrung müsse sich in der Philosophie mit der inneren in Verbindung setzen und diese zum Schlüssel jener machen; nur aus dem Selbstbewusstsein könne man die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge schöpfen; nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt ausgehende Philosophie sei auf dem richtigen Wege. Hier ist die unverfänglich

Digitized by Google

scheinende Innenerfahrung in dem betonten und geheimnisvollen Sinne einer intuitiven und irrationalen Selbsterfassung zu nehmen. „Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich".[237])

Ebenso deutlich, wenn nicht noch deutlicher enthüllt sich der intuitive Charakter des philosophischen Erkennens, wenn wir die Stelle in seiner Philosophie ins Auge fassen, wo sich die Ideenwelt seinem Blicke eröffnet. Das Erkennen der Ideen bedeutet für Schopenhauer das Erkennen in seiner reinsten, höchsten, heiligsten Leistung. Er wird besonders feierlich in seinen Ausdrücken, wenn er das Subjekt im Zustande der Ideenkontemplation schildert. Nun bringt er freilich diese Kontemplation überwiegend mit dem Künstler und der Kunst in Zusammenhang. Die Kunst ist nichts anderes als die sinnliche Darstellung der erschauten Ideen. Indessen ist die reine Erkenntnis der Ideen selbst, abgesehen von ihrer Verwirklichung in Kunstwerken, nicht Sache des im eigentlichen Sinne künstlerischen, sondern des philosophischen Genius. Ja zuweilen neigt Schopenhauer dazu, die Philosophie überhaupt in die Erkenntnis der Ideen zu setzen.[238])

Das Eigentümliche der Ideen-Erkenntnis wird uns in einem späteren Abschnitt beschäftigen. Hier soll nur auf ihre intuitive und alogische Beschaffenheit hingewiesen werden.

Die Erkenntnis der Idee ist die dem Genie eigentümliche Erkenntnis. Ihr Ausgezeichnetes besteht darin, dass sie dem Satze vom Grunde nicht folgt. Schopenhauer definiert sie geradezu als „die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes". Er nennt das Subjekt in diesem Zustande „das reine Subjekt der Erkenntnis". Weder Zeit noch Ort, weder das erkennende noch das erkannte Individuum haben für jenes reine Subjekt eine Bedeutung. Wer sich in die Anschauung der Ideen verliert, ist in überindividuellem, zeitlosem Zustande; er ist

Digitized by Google

das eine, klare, ewige Weltauge. Und so sehr ist ihm dies das Wichtigste in der Philosophie, dass er die Philosophie überhaupt mit denselben Worten charakterisiert, die das Unterscheidende der Ideenerkenntnis bezeichnen. Die Philosophie fragt nicht nach dem Woher, Wohin, Warum, sondern überall nur nach dem Was der Welt; sie sieht von dem Satze des Grundes ab und fasst das immer sich gleiche Wesen der Dinge ins Auge.[239]) Wie man auch über diese Ideen-Erkenntnis urteilen mag: soviel steht fest, dass Schopenhauer der Philosophie in dem grossen und wichtigen Teile, in welchem sie Lehre von den Ideen ist, eine nur dem Genie eigentümliche, irrationale Erkenntnisweise als Grundlage giebt.

So gehört also Schopenhauer zu den Philosophen, die für die Philosophie eine intuitive Art des Erkennens fordern. Und bedenkt man, dass dieses Erkennen, so weit es sich wenigstens um die Ideen handelt, den aristokratischen Charakter einer genialen Bethätigung hat, so wird man Schopenhauer in die Nähe Schellings rücken dürfen. Schopenhauer hat freilich für die Vernunftanschauung Schellings nur Spott und Verachtung; er erklärt, dass es eine „palpable Lüge" sei, die Vernunft als ein unmittelbar erkennendes Vermögen auszugeben, und dass er selbst aller Vernunft-Anschauung unfähig sei.[240]) Hierin werden wir aber nur einen merkwürdigen Ausdruck seines Mangels an unbefangener Würdigung gegenüber den nachkantischen Metaphysikern zu erblicken haben. In Wahrheit gründen beide, Schopenhauer wie Schelling, die Philosophie auf geniale, aristokratische Intuition und gehören hierdurch zu den Romantikern der Philosophie. Schopenhauer erklärt geradezu: erreiche die geniale, intuitive Erkenntnis der Ideen den höchsten Grad, so werde sie philosophisch; die Philosophie sei daher auch nur von ausserordentlichen Geistern für ausserordentliche Geister geschaffen.[241]) Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings darin, dass die Intuition bei Schopenhauer einen ausgesprochen irrationalen

Digitized by Google

Charakter hat, während sie bei Schelling als Äusserung der Vernunft auftritt, und ferner darin, dass Schelling das Verfahren der empirischen Wissenschaft aus der Philosophie geradezu verbannt.

Aus der Kontemplation der Ideen stammt beides: Philosophie und Kunst. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Schopenhauer die enge Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst hervorhebt. Die Philosophie „ist als der Grundbass aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt". In seiner Jugend stellte sich ihm die Beziehung der Philosophie zur Kunst als eine noch viel innigere dar. Im Jahre 1817 nennt er sie „ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft oder vielmehr etwas, das beide vereinigt". Und aus dem Jahre 1814 stammen zahlreiche Aufzeichnungen, in denen er die Philosophie in eindringlichster, an Friedrich Schlegel und Novalis erinnernder Weise geradezu als Kunst preist und der Wissenschaft schroff entgegenstellt. „So arm und dürftig, ruft er aus, ist alle Wissenschaft, und ihr Weg ohne Ziel! Aber die Philosophie verlässt ihn und tritt zu den Künsten über. Da wird sie sein, wie die Künste alle, reich und allgenugsam." Die Philosophie soll „allgenugsam werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strom, der die Wissenschaft trägt, zur feststehenden, ruhenden Kunst". Die Philosophie ist ein Kunstwerk in Begriffen. Man hat die Philosophie so lange vergeblich versucht, weil „man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte". Die Philosophie ist kein Forschen, sie kommt nicht zu unendlichen Reihen, sie zeigt nicht ein fernes Ziel; sondern überall und in jedem Punkte ist sie am Ziel; denn sie betrachtet die Idee der Dinge, das Was und Wie derselben, nicht das Warum. Darum vergesse der Philosoph nie, dass er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft! „Der Satz vom Grunde in seinen vier Gestalten gleicht einem Sturm ohne Anfang und Ende, der alles mit sich fortreisst". „Philosophie und Kunst aber

Digitized by Google

lassen sich dem ruhigen Sonnenlicht vergleichen, das kein Sturm erschüttert, und das den Sturm durchschneidet.“[242]) Jedenfalls hat Schopenhauer mit diesen und ähnlichen Aussprüchen seine eigene Philosophie weit richtiger beurteilt, als wenn er an einer Stelle der Parerga von seiner Philosophie sagt, dass sie die Aufschlüsse über die Welt immer nur auf dem rationalistischen Wege zu gewinnen suche und sich von allem Illuminismus, d. i. von der Berufung auf innere Wahrnehmung und Erleuchtung, ferne halte.[243])

Wer von der Philosophie nicht zugibt, dass sie noch etwas anderes als Wissenschaft sei, wird Schopenhauers Ansicht von den grundlegenden intuitiven Erkenntnisquellen der Philosophie natürlich als phantastisch verwerfen müssen. Ich bin der Überzeugung, dass Schopenhauer insofern auf dem richtigen Wege ist, als er auch für die intuitive Selbsterfassung und die geniale, künstlerische Kontemplation ihr Recht im Philosophieren fordert. Die nähere Art und Weise freilich, wie er beides, das Wissenschaftliche und das Intuitive, mit einander verknüpft, ist mannigfachen Bedenken ausgesetzt. Vor allem darf die Verknüpfung nicht, wie es bei Schopenhauer der Fall ist, zu einer Vermischung werden. Es gilt, die Philosophie als Wissenschaft reinlich zu scheiden von der Philosophie als persönlicherer Bethätigung, mag diese mehr in der Form der Kontemplation des moralischen Glaubens, oder sonstwie auftreten. Vor allem in der Metaphysik muss diese Scheidung genau beobachtet werden. So sehr auch der lebendige, ganze Mensch eine Ergänzung der metaphysischen Erwägungen und Hypothesen durch intuitive Gewissheitsquellen künstlerischer oder anderer Art fordert, so ist dieses ergänzende Verfahren doch von der wissenschaftlichen Metaphysik streng zu sondern. Diese Sonderung fehlt bei Schopenhauer; vielmehr soll bei ihm die Philosophie, *indem* sie Wissenschaft ist, doch zugleich mehr als Wissenschaft sein. Doch trotz dieses Mangels und trotz anderer Mängel bringt sich in seiner Auffassung das richtige Gefühl zum Ausdruck, dass

Digitized by Google

es sowohl menschlich dürftig als anmassend sei, seine Weltanschauung lediglich mit den beschränkten Mitteln der Wissenschaft herstellen zu wollen und alle intuitiven Ergänzungen zu verachten.[244])

Wenn man Schopenhauers Anschauung über die Philosophie ein wenig ins Einheitlichere und Bewusstere zurecht rückt, so darf man zusammenfassend sagen: die Philosophie ist ihm zunächst gewöhnliches wissenschaftliches Verfahren, d. i. Überführung der Anschauungen in Begriffe; doch erst wenn sich damit ein intuitives Verhalten — nämlich unmittelbares Sichselbsterfassen und eine Art künstlerischen Betrachtens der Aussenwelt — verbindet, vermag die Philosophie ihre Aufgaben zu lösen. So steht Schopenhauer in der Mitte zwischen den Philosophen, die für die Philosophie jede intuitive Gewissheitsquelle ablehnen und sie lediglich mit den Mitteln der empirischen Wissenschaften erzeugen wollen, und jenen anderen, die, wie Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis oder auch wie Nietzsche, vom Philosophen das Preisgeben des empirisch wissenschaftlichen Verfahrens verlangen und seine eigentümliche Thätigkeit ganz in unmittelbares Schauen und Schaffen setzen. So gründlich auch Nietzsche von den drei zuerstgenannten Denkern verschieden ist, so steht er mit ihnen doch darin auf gleichem Boden, dass er den wahren Philosophen durch eine Kluft von dem tief unter ihm stehenden, unvornehmen wissenschaftlichen Menschen trennt und die Philosophie aus der unmittelbaren Tiefe und Inbrunst der Persönlichkeit hervorgehen lässt. Wenn Nietzsche den Philosophen als Schöpfer neuer Werte, als befehlenden Gewaltmenschen schildert, so ist damit sein Thun als ein intuitives Zeugen hingestellt.

Auch hier liegt der Gedanke an Fechner nahe. Von ihm kann man im allgemeinen wie von Schopenhauer sagen, dass er für die Gewinnung seiner Weltanschauung die Verbindung empirisch wissenschaftlicher Betrachtung mit intuitiven Gewissheitsprinzipien für nötig erachtet.

Digitized by Google

Sobald man freilich nicht mehr das Allgemeinste im Auge hat, sind die „Glaubensprinzipien" Fechners von den intuitiven Grundlagen Schopenhauers durch bei weitem überwiegende Unterschiede getrennt. —

Auch der Frage nach dem Ursprunge der Philosophie hat Schopenhauer seine Betrachtung zugewandt. Er findet ihn, indem er sich in Übereinstimmung mit Plato und Aristoteles weiss, in der Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein. Die philosophische Anlage besteht „darin, dass man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist". „Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst". Die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, ist „das Bewusstsein, dass das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei wie ihr Dasein". Ohne Zweifel hat hiermit Schopenhauer aus eigenem innerem Erleben gesprochen. Aus seiner Philosophie tönt eindringlicher als aus den meisten anderen philosophischen Systemen staunende Ergriffenheit über die Rätselhaftigkeit des Daseins. Wir sind, so sagt er, in ein Meer von Rätseln und Unbegreiflichkeiten versenkt. Und nicht minder charakteristisch für seine eigene Philosophie ist es, wenn er hinzufügt, dass das philosophische Erstaunen seinen stärksten Anstoss durch das Wissen um den Tod und nächst diesem durch die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens erhalte. Die Trübseligkeit der Welt versetzt die Menschheit in eine Unruhe, die sich weder durch Skeptizismus noch durch Kritizismus beschwichtigen lässt. Darum nennt er den Tod den eigentlich inspirierenden Genius oder den Musageten der Philosophie. Ohne den Tod würde, so fügt er hinzu, schwerlich philosophiert werden. Dieser durch Not und Tod gegebene Anstoss zum Philosophieren wird erst durch die Darlegung von Schopenhauers Pessimismus in die gehörige Beleuchtung gerückt werden.[245])

Digitized by Google

Elfter Abschnitt.

Die Grundlegung der Metaphysik.

Die ganze Metaphysik Schopenhauers steht unter einer zwiespältigen erkenntnistheoretischen Beleuchtung. Das Erkennen unterliegt als Vorstellen dem Gegensatze von Subjekt und Objekt und ist hiermit dem Satze vom Grunde in seinen verschiedenen Formen, insbesondere der Kausalität, dem Raum und der Zeit, verschrieben. Mit diesem zunächst unverfänglichen Satze aber ist nach Schopenhauer zugleich gesagt, dass das Erkennen ausschliesslich auf die Erscheinungswelt eingeschränkt ist. Denn nur die Erscheinungswelt steht unter dem Gegensatze von Subjekt und Objekt und unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde. Hiermit ist ein phänomenalistischer Zauberkreis geschaffen, der es verbietet, zur Erkenntnis der Dinge an sich überzugehen. Selbst wenn, wie dies bei Schopenhauer der Fall ist, das metaphysische Erkennen als ein ganz andersartiges, nämlich intuitives und alogisches Erkennen gekennzeichnet wird, so ist es doch als Erkennen zugleich ein Vorstellen und eben hiermit in seiner Gültigkeit ausschliesslich auf das Erscheinungsdasein eingeschränkt. Wenn Schopenhauer dennoch metaphysische Erkenntnis fordert und ausübt, so bricht er demnach mit seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung. Seine ganze Metaphysik steht auf einem durch seine Erkenntnistheorie verbotenen Boden.[246]) Die subjektivistische Erkenntnistheorie Kants lässt sich nun einmal nicht mit Metaphysik verbinden. Nicht einmal die schüchternen Ansätze von Metaphysik bei Kant sind mit ihr verträglich, geschweige denn die ausgeführten metaphysischen Bauwerke Schopenhauers. Damit soll aber keineswegs

Digitized by Google

gesagt sein, dass der im Widerspruch mit seiner Erkenntnistheorie eingeschlagene Weg an sich zu beklagen sei. Vielmehr ist es eine der Sache nach gute Inkonsequenz, dass Schopenhauer sich nicht durch die Fesseln seiner Erkenntnistheorie an die Vorstellungswelt binden liess, sondern die Kühnheit besass, ihnen zum Trotze das Erkennen über das Erscheinungsdasein hinausgreifen zu lassen.

Angesichts dieser Sachlage darf man von vornherein erwarten, dass sich bei Schopenhauer beides finden werde: einerseits naives Hinstellen des Widerspruchs zwischen seiner Erkenntnistheorie und der Beschaffenheit der metaphysischen Erkenntnis und anderseits ein mannigfaltiges Bemühen, diese Unverträglichkeit abzuschwächen und beide Erkenntnisweisen als mit einander vereinbar erscheinen zu lassen.

Das erste — das unbefangene Nebeneinanderstellen der widersprechenden Seiten — tritt uns entgegen, wenn wir beispielsweise folgende Behauptungen Schopenhauers zusammenhalten. Er erklärt geradezu: es sei ein Widerspruch, ein Ding nach dem, was es an und für sich ist, erkennen zu wollen; denn alles Erkennen sei ja Vorstellen; das Erkanntwerden widerstreite dem Ansichsein; wo das Wesen an sich der Dinge anfange, falle das Erkennen weg.[247]) Aber ebenso geradezu erklärt er überaus oft, dass wir das innerste Wesen der Welt erkennen, dass es eine „Selbsterkenntnis des Willens" gebe; er lässt das Ding an sich ohne Abzug und Verhüllung in unser Erkennen eintreten; ja er spricht so, als ob das metaphysische Erkennen über die Spaltung von Subjekt und Objekt hinausläge, also im Grunde kein Vorstellen wäre.[248]) So hart stossen bei ihm die widersprechenden Seiten zusammen.

Daneben aber kommen verschiedene Versuche vor, das metaphysische Erkennen mit der Grundlage seiner Erkenntnistheorie durch allerhand Abschwächungen und Einschränkungen in Übereinstimmung zu bringen. Dahin gehört es, wenn er die Sache so darstellt, als ob es nicht

Digitized by Google

eigentlich das Ding an sich wäre, was uns die Metaphysik offenbare; sondern als ob es sich auch in der Metaphysik immer noch um ein bis zu gewissem Grade in Erscheinungsform eingewickeltes Ding an sich handelte. Und ebenso gehört hierher, wenn er das metaphysische Erkennen so hinstellt, als ob es bis zu gewissem Grade doch an dem Gegensatz von Subjekt und Objekt teilnähme, also innerhalb des Rahmens des gewöhnlichen Erkennens bliebe. Dies sind Abschwächungen, die die metaphysische Kühnheit mit den erkenntnistheoretischen Enthaltsamkeitsvorschriften in Einklang bringen sollen. Ich werde weiterhin beide Abschwächungen in ihrer genaueren Gestalt zu betrachten haben.[249])

Wodurch fühlt sich denn nun Schopenhauer dazu gedrängt, das Vorstellungsdasein zu überschreiten und nach einem Dinge an sich zu fragen? Warum begnügt er sich nicht, wie die Neukantianer, die Vertreter der „immanenten" Philosophie oder die Positivisten, mit der Erscheinungswelt? Warum schneidet er nicht alles Fragen nach den Dingen an sich mit der Versicherung ab, dass solches Fragen unberechtigt und sinnlos sei?

Sobald Schopenhauer an die Möglichkeit denkt, dass den Vorstellungen nichts Wesenhaftes zu Grunde liegen solle, fühlt er in sich die Gewissheit einer ungeheueren Absurdität entstehen. Den absoluten Idealismus, der die Welt, abgesehen von dem eigenen Ich, zum „blossen subjektiven Phantasma" macht und daher auch „theoretischer Egoismus" genannt werden kann, vermag er nicht für den Gegenstand ernstlicher Überzeugung zu halten. Durch Beweise freilich lasse sich der absolute Idealismus nicht widerlegen. Er sei so unmittelbar widersinnig, dass er in das Tollhaus verwiesen werden müsse. Wenn Schopenhauer die Vorstellungswelt betrachtet, so hat er das unwidersprechliche Gefühl, dass diese ganze Welt völlig fremd, bedeutungsleer, nichtssagend, unverständlich sein würde, wenn sie nicht der Ausdruck eines Dinges an sich

Digitized by Google

wäre und nicht von diesem ihre Bedeutung erhielte. Soll die Welt mehr als einen wesenlosen Traum und ein gespensterhaftes Luftgebilde, mehr als eine Summe unverstandener Hieroglyphen darstellen, so muss sie noch etwas anderes als unsere Vorstellung sein und durch dieses Andere Sinn und Bedeutung empfangen. Wie wäre es denn sonst auch möglich, dass diese Welt uns mit einem unser ganzes Wesen in Anspruch nehmenden Interesse erfüllt? Als blosses Vorstellungsdasein müsste diese Welt uns gleichgültig gegenüberstehen.[250])

Noch von einer anderen, übrigens hiermit verwandten Seite her fühlt sich Schopenhauer aufgefordert, das Ding an sich zu suchen. So weit auch die Wissenschaft mit ihrer Ursachenforschung fortgeschritten sein mag: allenthalben tritt ihr ein Unergründliches, Geheimnisvolles entgegen, ein Etwas, das in die Kette der Ursachen und Wirkungen nicht aufgeht, sondern darüber hinausweist. Was die äussere Natur betrifft, so besteht dies Unerklärliche in der bestimmten Wirkungsart eines jeden Dinges und in den hierin sich äussernden Naturkräften. Wie sich auch die Naturwissenschaft geberden mag: die Naturkräfte bleiben stets qualitates occultae. Durch die Naturwissenschaft wird immer nur soviel erklärt, dass an diesem Punkt in der Zeit und im Raume eine Erscheinung hervortritt. Eine Ursache angeben heisst nicht, eine Ursache der Existenz des Dinges „schlechthin und überhaupt", sondern nur eine Ursache angeben, „aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist". Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit z. B. sind unerklärte, geheimnisvolle Kräfte; die Mechanik gibt nur die Bedingungen an, unter denen sie sich äussern, und die Art und Weise, wie sie hervortreten. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Elektrizität, jetzt chemische Eigenschaften zeigt, dies vermag die Naturwissenschaft aus Ursachen zu erklären; dagegen sind für sie jene Eigenschaften selbst ein Unergründliches. Und etwas Entsprechendes zeigt auch das Menschendasein. Was

Digitized by Google

jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, eben das ist „dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Thaten aus Motiven vorausgesetzter Charakter". Die Entscheidung, die ein Mensch trifft, ist nie völlig erklärlich allein aus den Motiven; sondern es muss dabei immer vorausgesetzt werden der bestimmt geartete Charakter. Die Motive bestimmen nicht den Charakter, sondern nur seine Erscheinung; der Charakter selbst ist unerklärlich. Dieses durch die Erscheinungen der äusseren Natur und des Menschenlebens überall hindurchblickende Unergründliche und Unbegreifliche nun ist es, wodurch sich Schopenhauer besonders stark zu der Annahme getrieben fühlt, dass diese Welt nicht bloss in unserer Vorstellung Dasein hat. Denn wie sollte es wohl ein Unergründliches geben können, wenn die uns umgebende Welt bis ins Letzte und Tiefste nur unsere Vorstellung wäre? Jene Unerforschlichkeit aller Naturwesen und alles menschlichen Handels gibt sonach Anzeige von einem dahinterliegenden Sein an sich.[251]) —

Wie nun auch das Ding an sich heissen und beschaffen sein mag: keinesfalls lässt es sich mit den gewöhnlichen Mitteln, wie sie der Satz vom Grunde darbietet, erkennen. Schon im vorigen Abschnitt[252]) wurde der intuitive und irrationale Charakter der Gewissheit hervorgehoben, mit der Schopenhauer die metaphysische Grundlage legt. Das Ding an sich „objektiv erkennen wollen, heisst etwas Widersprechendes verlangen". Alles Logische also ist ohnmächtig. Alle Formen des Satzes vom Grunde müssen beiseite gesetzt werden. Das Ding an sich muss „ganz unmittelbar ins Bewusstsein kommen". Dies aber ist wieder nur dadurch möglich, dass wir, neben unserer Zugehörigkeit zu den erkennenden Wesen, auch selbst das Ding an sich sind.[253]) Das in uns lebende Ding an sich also soll nach Schopenhauer für uns der unmittelbare und irrationale Künder seines eigenen Wesens werden.

Digitized by Google

Und auch Schopenhauers Schwanken rücksichtlich dieses unmittelbaren Erkennens wurde oben bereits berührt. Bald hören wir, dass dieses Erkennen so weit von allem Vorstellen und logischen Verfahren entfernt sei, dass es sogar an der Spaltung in Subjekt und Objekt nicht teilnehme. Bald drückt er sich zahmer aus, indem er von dem unmittelbaren Erkennen sagt, dass Subjekt und Objekt darin „nicht ganz deutlich" unterschieden seien. Bald endlich lässt er dieses intuitive Erkennen, das ausserhalb des Satzes vom Grunde steht, dennoch in Subjekt und Objekt gespalten sein; nur von den Formen des Raumes und der Kausalität halte es sich frei.[254]) Und jetzt verstehen wir auch dieses Schwanken. Er ist eben, ähnlich wie Kant, von zwei Mächten getrieben: von dem erkenntnistheoretischen Idealismus und von seinem metaphysischen Drange. Folgt er rein und unverrückt dem zweiten Zuge, so stellt er die unmittelbare Gewissheit kühn und rücksichtslos in vollen Gegensatz zu dem vorstellenden Erkennen und lässt sie sogar über die Korrelation von Subjekt und Objekt erhaben sein. Meldet sich in ihm dagegen schärfer das erkenntnistheoretische Gewissen, so mildert er den Gegensatz und drückt das metaphysische Erkennen zu einem vorstellenden, zwischen Subjekt und Objekt spielenden Erkennen herab. Dort war mit der Erkenntnistheorie gebrochen; hier ist zwar der erkenntnistheoretischen Bescheidenheitslehre Rechnung getragen, allein dafür ist das so heruntergedrückte, in die Vorstellung eingetauchte metaphysische Erkennen gegenüber dem Ding an sich völlig unzulänglich und ohnmächtig geworden. Wie will die Vorstellung dem Ding an sich, das doch nie in die Bedingungen des Vorstellens, ohne sich selbst preiszugeben, eingehen kann, beikommen? —

Zu welcher Art von Gestalt und Wesenheit gelangt nun Schopenhauer, indem er sich dem Zuge des intuitiven Erkennens überlässt? Geht ihm dabei wie Kant die Idee des Sittengesetzes als des Kernes im Menschen auf? Oder

Digitized by Google

führt ihn die Intuition wie Fichte zu dem unbedingt selbstschöpferischen Ich, zu dem voraussetzungslos freien Vernunftwillen? Oder wird er gar, wie Spinoza und Schelling, in die Tiefe eines über den Gegensatz von Natur und Geist erhabenen Absoluten hinabgezogen? Oder wird er, wie etwa Schleiermacher in den „Monologen" oder wie Jacobi, mit intuitivem Selbsterfassen, des Menschen als einer in ursprünglicher wertvoller Eigenart gegründeten Individualität gewiss? Wir werden sehen, dass Schopenhauer mit seinem intuitiven Erkennen einen völlig anderen Weg geführt wird.

Schopenhauer geht von der Gewissheit aus, die wir von unserem Leibe haben. Der eigene Leib nimmt unter den Gegenständen der Erscheinungswelt eine einzigartige Stellung ein. Nur der eigene Leib ist uns auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal, wie jeder andere Gegenstand, als Objekt verständiger Anschauung, sodann aber auf eine gänzlich verschiedene Weise: nämlich von innen her und ganz unmittelbar. Nun könnte man meinen: Schopenhauer habe mit dieser zweiten Erkenntnisweise die Leibesempfindungen im Auge. Ja, unbefangen psychologisch betrachtet, führt jene Schopenhauerische Ausdrucksweise mit Notwendigkeit auf die Gefühle von der eigenen Leiblichkeit hin. Was ich mit meinen Augen als Rumpf, Arme, Beine wahrnehme, thut sich mir unmittelbar und von jener Gewissheit gänzlich verschieden als eine Summe von mehr oder weniger bestimmten und unbestimmten Leibesempfindungen kund. Allein so harmlos psychologisch denkt Schopenhauer nicht; er hat mit jener zweiten Art, in der uns der eigene Leib gegeben ist, sofort eine intuitive Gewissheitsweise im Sinne. Indem ich mir in unmittelbarer Weise meines Leibes bewusst bin, erfasse ich mich als Willen. Im Willen wird mir das, was ich von aussenher als meinen Leib wahrnehme, von innenher offenbar.[255])

Im Willen nun glaubt Schopenhauer zugleich das ersehnte metaphysische Ziel erreicht zu haben. Im Willen

Digitized by Google

erfasst der Mensch unmittelbar, konkret, gefühlsmässig „das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung". Auf intuitiver Grundlage also ist der Wille als „das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen", oder, wie es an einer anderen Stelle heisst, als „der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen" aufgewiesen. Nicht der Intellekt, sondern der Wille ist „das Radikale des Menschen". Der Wille ist metaphysisch, primär, der Intellekt physisch, sekundär.[256]) Es eröffnet sich sonach hier der Ausblick auf einen metaphysischen Voluntarismus in der Auffassung vom Wesen des Menschen. Es wird hiervon weiterhin noch viel zu sagen sein.

Dieser vom Leibe ausgehende und von da zum „Willen" führende Weg hat eine gewisse physiologische Färbung. Und dieser Eindruck wird noch vermehrt, wenn wir Schopenhauer die „Identität des Leibes und des Willens" als eine Wahrheit von höchster Bedeutung, ja als die „κατ' ἐξοχήν philosophische Wahrheit" rühmen hören. Allein man darf darüber nicht übersehen, dass ich, um meiner als Willens inne zu werden, meinen Leib nach innen vertiefen, von dem Leibe als etwas nur Äusserem absehen und mich in mein Selbstgefühl, in mein Selbstbewusstsein versenken muss. Der Leib ist blosse Erscheinung. Diese will ich in ihrem Ansichsein kennen lernen. Zu diesem Zweck muss ich in das dem Leibe innerlich Entsprechende, in mein Selbstgefühl, in mein Ich zu blicken versuchen. Und wenn ich dabei auf den Willen stosse, so ist dies eben das Ergebnis jener intuitiven Selbsterfassung meines Ichs. So sagt Schopenhauer denn auch ausdrücklich, dass wir im Selbstbewusstsein mit „ganz unmittelbarem Innewerden" den Willen als das Ansich unserer eigenen Erscheinung erfassen. Und in verschiedenen Wendungen kommt er immer wieder darauf zurück, dass uns nur ein Weg von innen zum Ding an sich führe und sich das Ding an sich nur aus dem eigenen Inneren verstehen lasse.[257]) Ich will

Digitized by Google

also sagen, dass uns die starke Betonung des Leibes zu Beginn des metaphysischen Weges nicht verleiten dürfe, zu übersehen, dass die unmittelbare Gewissheit, die uns den Willen als unser Ansichsein enthüllt, den Charakter intuitiver Erfassung des eigenen inneren Selbstes hat. Der Wille ist geradezu das „Bewusstsein vom eigenen Selbst". Das Selbstbewusstsein wird in sich überhaupt nichts anderes als das eigene Wollen gewahr.[258])

Im Willen also findet Schopenhauer „das Ewige und Unzerstörbare im Menschen", das, was „das Lebensprinzip in ihm ausmacht"; mit chemischem Ausdruck: „das Radikal der Seele". Es fragt sich nun, welche Bedeutung Schopenhauer mit seinem „Willen" verknüpft. Da erfahren wir denn, dass wir dabei an das, was gewöhnlich „Wille" heisst, nicht denken dürfen. Denn als auszeichnendes Merkmal des Willens sieht man gemeiniglich das Geleitetsein vom Erkennen, die Abhängigkeit von den Vorschriften der Vernunft, das Wirken auf Motive an. Der Schopenhauerische Wille dagegen hat an sich mit Erkennen, Vernunft und Motiven nichts zu thun; dergleichen k a n n sich mit ihm verbinden; zu seinem Wesen aber gehört es nicht. Auch Bewusstsein überhaupt ist mit dem Willen nicht notwendig verbunden; an sich ist er nicht nur vernunftlos, sondern auch bewusstlos. Die Erweiterung also, die dem üblichen Willensbegriff gegeben werden muss, ist nicht gering. Schopenhauer bezeichnet den vom Erkennen, also von Motiven geleiteten Willen als Willkür. Daher kann er auch sagen: der Wille, in dem er das Ansich des Menschen erblicke, sei von Willkür streng zu unterscheiden.[259])

Was ist denn nun, so fragen wir weiter, auf Grund dieser Umgestaltung positiv aus dem „Willen" geworden? Der Wille, den wir als Kern unseres Ichs finden, ist, kurz gesagt, der „Wille zum Leben". Schopenhauer meint damit den Drang und Hang, zu leben, die Sucht nach Dasein, den Lebenshunger. Der Wille ist dieses heftige, blinde, unermüdliche Triebwerk, das den dunklen Untergrund

Digitized by Google

unseres ganzen Bewusstseins bildet. Wir müssen, um den Schopenhauerischen Willen zu verstehen, an alles, was „Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmut“ in uns ist, denken; wir müssen uns in unser elementares Lebensgefühl versetzen, wie es uns immerdar begleitet, besonders heftig aber in unseren Begierden und Leidenschaften zu Tage tritt. Seine Hauptfärbung aber erhält er von dem „ungestümen und finsteren Drang“ des Geschlechtstriebes. Ist doch, nach Schopenhauer, der Geschlechtstrieb die stärkste und zusammengedrängteste Äusserung des Willens![260]) Das ganze Lebensgefühl sonach in seinem dunklen, drangartigen Charakter, in seinem einfachen und doch undurchschaubaren Verlangen nach Dasein müssen wir uns vor Augen halten, um Schopenhauers Willen den entsprechenden Inhalt zu geben. So findet also Schopenhauer als das Ursprüngliche und Allerwirklichste im Menschen den dunklen Trieb zum Leben, den elementaren Drang ins Dasein hinein. Daher sagt er: der Wille sei uns intimer bekannt als alles andere; er sei uns unendlich vertraut und doch so geheimnisvoll.[261])

Darf denn nun aber Schopenhauer diesen blinden Drang noch mit dem Worte „Wille“ bezeichnen? Haben nicht Haym und Trendelenburg Recht, wenn sie hierin eine unberechtigte Verallgemeinerung des Willens finden? Nur noch metaphorisch, so meint Trendelenburg, könne hier von Willen die Rede sein.[262]) Ich glaube: man wird die von Schopenhauer gewählte Benennung zum mindesten als zulässig zugeben müssen. Auch der vernunftgeklärte Wille ist Gerichtetsein auf Verwirklichung, Drängen zur Wirklichkeit, zum Leben hin; und er ist dies nicht nur nebenbei, sondern seine Willensnatur hängt daran. Es ist daher sicherlich kein sprachlicher Missbrauch, wenn Schopenhauer dem Prinzip, das den Drang zum Leben in nackter Reinheit bedeutet, den kurzen Namen „Wille“ gibt.

So führt Schopenhauer der intuitive Weg zu einem Ergebnis, das von seiner Erkenntnistheorie vorbereitet war. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen forderten den

Digitized by Google

Dualismus von Erscheinung und Ding an sich: die Formen der Erscheinungswelt gelten in keiner Weise vom Dinge an sich, dieses muss von allem, was uns an den Vorstellungen bekannt ist, grundverschieden sein. Und nun hat sich für Schopenhauer durch Intuition der Wille als Ding an sich offenbart, und dieser Wille zeigt sich in der That als „toto genere von der Vorstellung verschieden", als ausserhalb aller Formen des Erkennens, „ausserhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen" liegend. Diese alogische Willensnatur wird uns im folgenden Abschnitt genauer beschäftigen. Doch lässt sich schon hier verstehen, dass es kaum etwas von aller Vernunft und Logik Verschiedeneres geben kann als den blinden, gierigen Trieb ins Dasein hinein.

Auch kann schon hier daran erinnert werden, dass Schopenhauer den Willen mit besonderer Vorliebe als grundlos bezeichnet. Er will damit einmal sagen, dass der Wille selber keinen Grund hat, unergründlich ist; sodann aber soll darin auch liegen, dass der Wille seinerseits nicht als Grund oder Ursache der Erscheinungen aufzufassen sei. In den Erscheinungen entfaltet und offenbart sich zwar das Wesen des Willens; aber darum ist er doch keineswegs Ursache der Erscheinungsreihen.[263]) Wie es auch immer mit der Haltbarkeit dieser Ansichten bestellt sein mag: jedenfalls ist Schopenhauer bemüht, das durch Intuition ergriffene Ding an sich mit dem durch seine Erkenntnistheorie geforderten Dualismus von rationaler Erscheinung und irrationalem Ding an sich in Übereinstimmung zu setzen.

Wenn bisher immer nur davon die Rede war, dass Schopenhauer den Willen als das Metaphysische im Menschen durch Intuition erfasst habe, so soll damit keineswegs gesagt sein, dass er nicht auch auf anderem Wege diese Wahrheit zu stützen suche. Er bemüht sich vielmehr, von verschiedenen Seiten aus Beweise herbeizuschaffen, damit das Wesenhafte des Willens als durch eine fast

Digitized by Google

unerschöpfliche Menge von Thatsachen gefordert erscheine. Besonders in dem langen, an treffenden und anziehenden Beobachtungen und Auffassungen reichen Abschnitt „Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein“ kann sich Schopenhauer in dem Herbeibringen von Beweisen kaum genug thun. So weist er z. B. auf die Thatsache hin, dass allein unser Wollen als das behandelt werde, was von uns abhängig ist, und wofür wir also verantwortlich sind. Hohe Geistesgaben sehe man als ein Geschenk der Natur oder Götter an; die moralischen Vorzüge dagegen betrachte man als etwas vom Menschen selbst Ausgehendes, ja sein eigenes Wesen Ausmachendes. Oder er erinnert an die grundverschiedene Natur der moralischen Selbstzufriedenheit und des Bewusstseins intellektueller Überlegenheit. Auch die allem Lebenden innewohnende überschwengliche, unaussprechliche Todesfurcht scheint ihm nach derselben Richtung zu weisen. Ein besonderes Gewicht aber legt er auf das periodische Aussetzen von Bewusstsein und Erkennen im Schlafe. Wie soll dieser periodisch aussetzende, immer neu ermüdende Intellekt das Metaphysische unseres Wesens ausmachen? Dies kann nur das nie aussetzende Wollen sein. An einer anderen Stelle zieht er zu dem gleichen Zwecke die Einwirkung der heftigen Bewegungen des Willens — der Affekte und Leidenschaften — auf leibliche Vorgänge heran. Kurz, von verschiedensten Seiten her sieht sich Schopenhauer zu dem Satze gedrängt: „Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf“.[264]) —

Wir wissen jetzt, was dem Menschen als Ding an sich zu Grunde liegt. Wie steht es denn nun mit dem Wesen der aussermenschlichen Welt? Was haben wir als Kern und Tiefe der tierischen, pflanzlichen, unorganischen Natur zu betrachten? Schopenhauer antwortet: alle diese Reiche sind gleichfalls Erscheinungen des Willens. Derselbe Wille zum Leben, der im Menschen treibt und drängt, bildet das Wesen und Ansich der gesamten Welt Er erscheint im überlegten Handeln des Menschen, aber

Digitized by Google

ebenso auch in jeder blind wirkenden Naturkraft. Durch die grosse Verschiedenheit beider Gebiete wird nur „der Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden" getroffen. So erweitert sich das im menschlichen Selbstbewusstsein ergriffene Ding an sich nach allen Richtungen der Welt ins Endlose. Alle Erscheinungen erzählen uns von der Gewalt des Lebenswillens. Der Wille ist der „Schlüssel zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur"; der Wille ist das „Zauberwort", das uns das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschliesst. Er ist das innerste, schöpferische, allmächtige Prinzip aller Dinge. Die Welt, die an ihrer Oberfläche Vorstellung ist, ist in ihrer Tiefe Wille und nichts als Wille. Und damit ist kein ens rationis, keine willkürliche Hypothese, kein Wort von schwankender Bedeutung ausgesprochen, sondern in seinem eigenen Inneren findet jeder diese Macht vollständig, ja in kolossaler Grösse vor, als ein wahres ens realissimum.[265])

So gehört also Schopenhauers Philosophie zu den grossen Weltbeseelungslehren. Alles, was dem gewöhnlichen Betrachter als schwerer Stoff erscheint, wird von ihr nicht nur, wie die früheren Abschnitte zeigten, erkenntnistheoretisch, sondern auch metaphysisch zu einem Abgeleiteten herabgesetzt. Nirgends gibt es starre, unbeseelte Natur, die dem menschlichen Inneren fremd gegenüberstünde. Auch das unorganische Reich ist nichts Andersartiges im Vergleiche zu dem, als was wir uns innerlich finden und fühlen; auch das, was Stein und Klotz ist, ist in Wahrheit unserem Innenleben wesensverwandt. Die Natur ist aufgelöst in ein Wogen und Gestalten seelischer Kräfte. Damit gesellt sich Schopenhauer nicht nur den spekulativen Metaphysikern von der Art Schellings und Hegels zu; sondern auch Leibniz, Fechner, Lotze und Wundt machen in dieser Hinsicht gemeinsame Sache mit ihm. Ihnen allen gilt als Wesen der Natur ein menschlichem Seelenleben Verwandtes. Fragt man freilich, welche Seite daran von

Digitized by Google

ihnen in die Natur hineingelegt wird, so setzen gewaltige Unterschiede ein. Schopenhauer hob aus dem menschlichen Seelenleben den intelligenzlosen Lebenstrieb heraus. Andere hielten sich mehr an Vorstellung oder Vernunft oder zweckthätiges Wollen. Doch diese Unterschiede gehen uns hier nichts an.

Wie rechtfertigt nun Schopenhauer diese Ausdehnung des Willens zum Weltprinzipe? — Offenbar liegt hier eine Erweiterung des im Menschen sich äussernden Willens im Sinne der Analogie vor. Schopenhauer schärft dies auch ausdrücklich ein. „Jeder erkennt nur ein Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen im Selbstbewusstsein. Alles andere erkennt er bloss mittelbar und beurteilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt".[266]) Allein dieser Hinweis auf die Analogie enthält doch nur eine gewisse Aufklärung über die bei diesem wichtigen Schritt befolgte Methode; eine Rechtfertigung dieses Schrittes selbst liegt noch nicht darin. Eine solche sucht Schopenhauer zu geben, indem er hervorhebt, dass wir nichts anderes haben, wodurch wir den Gegenständen „Realität" im vollen Sinne unterlegen könnten, als den Willen, den wir in uns finden. Wir können Realität nicht aus irgendwelchen Elementen zusammensetzen. Soll „Realität" einen Sinn haben, so kann dieser nur aus dem eigenen Willen hergeholt werden. Mein Wille gibt sich mir als das Allerrealste, als Realität schlechtweg zu fühlen.[267]) So läuft es bei Schopenhauer darauf hinaus, dass sich zur intuitiven Erfassung unseres Selbstes als Willens die Reflexion gesellt, dass wir an diesem Willen die einzige Quelle zur Ausfüllung des Wortes „Realität" besitzen. Erst wenn uns diese Reflexion aufgegangen ist, hat es einen Sinn zu sagen, dass wir die übrigen Erscheinungen nach Analogie unseres Willens auffassen müssen. Alle Überlegungen im Sinne der Analogie würden in der Luft schweben, wenn der Wille nicht als einziges Mittel, das der Vorstellung „Wirklichkeit" Inhalt geben kann, feststünde.

Digitized by Google

Doch ist mit dem Gesagten die Rechtfertigung nicht erschöpft, die Schopenhauer der Ausdehnung des Willensprinzipes auf die gesamte Natur gibt. Wenn er schildert, wie der Wille in den verschiedenen Reichen der Natur und im Menschendasein seine Herrschaft ausübt, so erhält man den Eindruck, dass er sich schauend und nacherlebend in die Gestalten und Vorgänge der Natur- und Menschenwelt vertieft habe, und dass ihm dabei der Wille als das, was in ihnen drängt und flutet und stürmt, aufgegangen sei. Ohne die intuitive Versenkung in die Natur- und Menschenwelt, ohne gefühls- und phantasiemässiges Sichhineinleben in ihre Gestalten und Vorgänge würde ihm nicht die unerschütterliche Gewissheit von dem Willen als dem innersten Kern der gesamten Welt zu teil geworden sein. So stossen wir auf eine neue entscheidende Bethätigung der Intuition in seiner Willenslehre: zu der intuitiven Selbsterfassung des eigenen Inneren gesellt sich die intuitive Versenkung in die Natur- und Menschenwelt. Diese zweite intuitive Thätigkeit scheint sich Schopenhauer freilich nicht zum Bewusstsein gebracht zu haben. Wenigstens hebt er dieses wichtige Glied der Methode seiner Metaphysik nicht in seiner prinzipiellen Wichtigkeit, sondern nur in gelegentlicher Andeutung hervor.[268])

Wir wollen uns das intuitive Erschauen des Willens in der Aussenwelt, wie Schopenhauer es ausübt, etwas genauer vorstellen. Er sieht, wie die Gewässer mit gewaltigem, unaufhaltsamem Drang der Tiefe zueilen; wie der Magnet sich beharrlich immer wieder zum Nordpol wendet; wie das Eisen ihm sehnsüchtig zufliegt; wie der Kristall schnell und plötzlich anschiesst; wie die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; oder wie ein aus dem Gleichgewichte gebrachter Körper lange hin- und herrollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet. Wenn er dies alles mit forschendem Blicke betrachtet, und wenn er noch überdies

Digitized by Google

am eigenen Leibe empfindet, wie jede Last, deren Streben zur Erdmasse dieser sein Leib aufhält, auf ihn unablässig drückt und drängt: so erkennt er in dem allen sein eigenes Wesen wieder, den Willen nämlich, der in dem Menschen beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt. Und wendet er seine Blicke der Tierwelt zu, so wird er staunend gewahr, durch welche unermessliche Überzahl von Keimen sich die Gattungen erhalten; mit welcher unendlichen Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Üppigkeit überall für die Erhaltung des Lebens Sorge getragen ist. Und er gewahrt ferner die dringende Heftigkeit des Geschlechtstriebes, den regen Eifer und tiefen Ernst, mit welchem jedes Tier die Angelegenheiten desselben betreibt; er betrachtet sinnend die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so gross ist, dass sie, in vielen Tierarten, die Selbstliebe überwiegt; und besonders haftet sein Blick, von der Tierwelt zum Menschen hinübergleitend, an der unglaublichen Angst und dem wilden Aufruhr, womit sich der Mensch gegen den Tod wehrt. Alle diese Erscheinungen geben ihm mit unwiderstehlicher Gewalt die Gewissheit, dass der Wille zum Leben „der Grundton ihres Wesens" ist. Und eines noch ist es, woraus Schopenhauer in unmittelbar eindringlicher Sprache das rätsellösende Wort „Wille" vernimmt. Ein gewisses Missverhältnis drängt sich seiner Betrachtung auf: einerseits sieht er die endlose Mannigfaltigkeit der Gestalten der Tiere, die unerreichbare Künstlichkeit im Bau und Getriebe eines jeden Tieres und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandtheit, Klugheit, Thätigkeit, den jedes Tier sein Leben hindurch unaufhörlich zu machen hat; und anderseits hält er dem allen den kümmerlichen Glücks- und Wertertrag des tierischen Daseins gegenüber. Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes, allenfalls noch hier und da ein augenblickliches Behagen — das ist alles, wozu es das tierische

Digitized by Google

Dasein an Wohlgefühl bringt. Auf der einen Seite also eine unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, ein unsäglicher Reichtum der Mittel, und im Gegensatze hierzu nirgends ein haltbarer Zweck, ein wirklicher Wert, sondern nur dürftige Lustgefühle. Vertiefen wir uns in dieses Schauspiel des tierischen Lebens, so geht uns die Wahrheit auf: „so objektiviert sich der Wille zum Leben"! Wir fühlen: ein blinder Lebenswille, ein gieriges Drängen ins Dasein spricht sich in diesem Missverhältnis aus. Wenn trotz des erbärmlichen Lebensertrages doch alles darauf angelegt ist, Leben in möglichster Fülle und Leben um jeden Preis entstehen zu lassen, so muss ein blindes Willenstriebwerk die Natur vom tiefsten Grunde aus in Bewegung setzen. Und dieses Missverhältnis tritt Schopenhauer auch entgegen, wenn er das menschliche Dasein betrachtet. Nicht nur die Insekten und Vögel, nicht nur der Maulwurf und die Riesenschildkröte auf Java, sondern auch das Dasein und Getriebe der Menschen machen ihm das „Missverhältnis zwischen der Mühe und dem Lohn" in der grellsten Weise offenbar. Im Grossen wie im Kleinen erblickt er „allgemeine Not, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Thätigkeit mit äusserster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte." Teils Kriege, teils Unternehmungen des Friedens und Bestrebungen für das Gemeinwohl setzen die Völker in atemlose Hast: „alles treibt, die einen sinnend, die anderen handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich." Was aber kommt dabei heraus? Ein Dasein voll Not, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, im glücklichsten Fall ein Dasein mit erträglicher Not und verhältnismässiger Schmerzlosigkeit, „der aber auch sogleich die Langeweile aufpasst." Und kann denn ein kurzer Aufschub des Todes, eine kleine Erleichterung der Not, Zurückschiebung des Schmerzes, augenblickliche Stillung des Wunsches auch nur irgendwie entschädigen für den so häufigen Sieg von Not und Schmerz und für den gewissen Sieg des Todes?

Digitized by Google

Wo der Pessimismus Schopenhauers zur Darstellung kommen wird, werden wir die Nichtigkeit und Gequältheit des menschlichen Lebens ausführlicher kennen lernen. Hier genügt dieser kurze Hinweis auf das Missverhältnis zwischen der Arbeit des Lebens und der Wertlosigkeit des Ergebnisses. Indem sich Schopenhauer in dieses schlimme Missverhältnis schauend, nachfühlend, mitleidend vertieft, erblickt er im tiefen Grunde der Dinge den vernunftlosen, daseinshungrigen Willen an seiner rastlosen Arbeit. „Nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken".[269])

Ich behaupte keineswegs, dass in dem Gesagten die Begründung, die Schopenhauer seiner Willensmetaphysik gibt, erschöpfend enthalten ist. So müssten z. B. auch die übrigen pessimistischen Grundzüge, die Schopenhauer an dem erfahrungsmässigen Weltbilde findet, als Gründe für die Willenslehre angeführt werden. Alles, was Schopenhauer über die Herrschaft der Dummheit, der Bosheit, des Zufalles, über die Fortschrittslosigkeit der Menschengeschichte, über das nichtige Wesen der Lust, über das Überwiegen des Schmerzes und der Langenweile, über die täuschenden Vorspiegelungen der Geschlechtsliebe sagt, dient rückwärts zur Befestigung der Grundlehre von dem blinden Weltwillen.[270]) Es sei also hier ein für allemal an dem weiterhin darzustellenden pessimistischen Weltbilde Schopenhauers diese methodische Wichtigkeit für seine metaphysische Grundlehre hervorgehoben. Und noch eines sei bemerkt: es wird von sämtlichen pessimistischen Zügen des Weltbildes rücksichtlich ihrer Verwertung für die Befestigung der Willenslehre die oben dargelegte Auffassung gelten, dass wir uns Schopenhauer dabei als schauend und erschauend zu denken haben. Natürlich meine ich nicht, dass der Wille von ihm ausschliesslich durch intuitives Erschauen aus den verschiedenen Zügen des Erfahrungsdaseins herausgeholt wurde, und dass sich sonach nichts von logischer Arbeit einge-

Digitized by Google

mengt habe. Es versteht sich von selbst, dass Erwägungen, Zurechtlegungen, Verknüpfungen dabei in Menge vorgekommen sind. Was ich sagen will, ist nur dies, dass das intuitive Verhalten zur Natur- und Menschenwelt in entscheidender Weise mitgesprochen hat. —

Einen Zug an dieser metaphysischen Grundlegung pflegt Schopenhauer besonders hervorzuheben. Wir können in das Ding an sich nicht von aussen eindringen; nur ein Weg von innen steht uns offen. Das Subjektive, so sagt er auch, gibt den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven. Er vergleicht die intuitive Selbsterfassung des Willens mit einem unterirdischen Gang, mit einer geheimen Verbindung, „die uns, wie durch Verrat, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von aussen zu nehmen unmöglich war". Wir müssen die Natur aus uns selbst, aus dem Versenken „in die stille, wiewohl dunkle Tiefe des Subjektes", verstehen lernen, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Darum macht er sich den Goetheschen Spruch zu eigen:

Ihr folget falscher Spur,
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

Überhaupt kann die Philosophie nur im schlechthin Unmittelbaren, also im Selbstbewusstsein, im Innern ihren Ausgangspunkt nehmen.

So ist also das uns mittelbar Bekannte durch das unmittelbar Bekannte auszulegen. Gibt es aber etwas, das uns so durch und durch vertraut wäre wie der Wille? Dieser ist „das uns am genauesten und intimsten Bekannte". Die Naturkräfte stehen uns als ein unmittelbar nicht Zugängliches, als ein uns im wesentlichen Fremdes gegenüber. Sollen sie uns verständlich werden, so müssen wir zu dem uns am intimsten bekannten Vorgange greifen. Dieser ist einzig und allein geeignet, der Ausleger jedes anderen zu werden.

Digitized by Google

Entsteht jede idealistische Metaphysik durch Steigerung irgend einer Seite unseres Seelenlebens ins Unbedingte und durch Verlegung dieser so gesteigerten seelischen Thätigkeit nach aussen, so gilt dies von Schopenhauer in ganz besonders hohem Grade. Während andere Metaphysiker den anthropologischen Ursprung ihres Weltprinzips wie etwas Ungehöriges verbergen und ableugnen, legt ihn Schopenhauer mit voller Unbefangenheit dar und erblickt in ihm einen Vorzug seiner Philosophie. Er rühmt sich, dass er die Welt als „Makranthropos" nachgewiesen habe.[271])

Will man sich das vorherrschend Intuitive in der Entstehung von Schopenhauers Willensmetaphysik recht schlagend verdeutlichen, so mag man damit das Zustandekommen einer neueren Willensmetaphysik, des von Wundt aufgestellten Voluntarismus, vergleichen. Wenn Wundt in seiner Metaphysik zu der Annahme individueller Willenseinheiten gelangt und mit dem Ausblick auf einen Weltwillen schliesst, so leitet ihn dabei überall ein vorsichtiges, stetiges Fortschreiten von dem Gegebenen aus zu immer weitergehenden Ergänzungen. Hier gibt es nichts Plötzliches, Überraschendes, nichts kühn Erschautes, nichts stossweise Errafftes. Wiewohl auch bei Wundts Aufstellungen in gewissem Grade Intuition mitgeholfen haben muss, so ist doch seine Methode ausdrücklich durchweg eine Methode empirischen Anknüpfens und empirisch geleiteten Weiterführens, eine Methode, die die Erfahrungsreihen behutsam und zurückhaltend in transscendente Ideen ausmünden lässt.

Digitized by Google

Zwölfter Abschnitt.

Die Blindheit und Einheit des Weltwillens.

Alogismus und Pantheismus.

Schopenhauer rühmt von seiner Philosophie: während bei Kant das Ding an sich ein völlig Unbekanntes, ein x sei, habe er den Willen als das Ding an sich nachgewiesen. Der Wille, den alle seine Vorgänger ins Ideale warfen, sei vielmehr „das schlechthin Reale". Der Wille ist allein das rechte Ende des Fadengewirres, der wahre Eingang des Labyrinthes. Nur das Zauberwort „Wille" bringt Philosophie und Erfahrungswelt zu durchgängiger Übereinstimmung. Der Wille ist „das wahre ποῦ στῶ der Metaphysik"; der Wille ist der „Herr der Welten".[272])

Jetzt gilt es, die metaphysische Eigenart des Willensprinzipes schärfer ins Auge zu fassen. Vor allem fällt an ihm der schroffe Gegensatz zu allem Vernünftigen und Logischen auf. Schopenhauers Weltwille hat an sich mit Vernunft, Intelligenz, Erkenntnis, Bewusstsein, Gesetz, Ordnung, Zusammenhang nichts zu schaffen. Er ist ein vernunftloser, blinder Drang. Schopenhauers Philosophie ist ein Versuch, die Welt als Erscheinung einer alogischen Macht zu betrachten, den Weltzusammenhang vom Vernunftlosen aus zu verstehen.

Schon die Geschiedenheit des Willensbereiches von allen Formen des Satzes vom Grunde bezeugt unzweideutig die alogische Beschaffenheit dieser metaphysischen Welt. Der Satz vom Grunde bedeutet bei Schopenhauer den Inbegriff alles Vernünftigen, logisch Geordneten, rational

Digitized by Google

Verknüpften. Ist der Wille dem Satze vom Grunde entrückt, so ist er hiermit zu einem irrationalen Abgrund, zu einem alogischen Ungeheuer gemacht. So finden wir denn in der That den Willen bei Schopenhauer als „blind", „unvernünftig", „grundlos" gekennzeichnet. Und wenn er dem Willen absolute Freiheit zuerkennt, so kommt darin ebenfalls der Gegensatz zur Vernunft zu Tage. Die Vernunft bindet; das Vernünftige ist innerlich notwendig. Der Wille dagegen ist aller Notwendigkeit, auch der inneren, ledig, er ist „schlechthin frei", er ist „allmächtig".

Wir haben soeben das Fernhalten aller Formen des Grundes ins Auge gefasst. Lenken wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf eine damit unmittelbar zusammenhängende Seite, auf den Gegensatz des Willens zum Vorstellen, so drängt sich uns gleichfalls die alogische Natur des Willens auf. Immer und immer wieder schärft Schopenhauer ein, dass der Wille an sich ohne Vorstellen, Erkennen und Bewusstsein sei, und dass dies alles als etwas Sekundäres, Nichtmetaphysisches nur unter gewissen Umständen zum Willen hinzutrete. Er sagt geradezu: „Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntnis".[273])

Im besonderen ist ihm daran gelegen, dass alles, was Zweck und Ziel ist, von dem Wesen des Willens fern gehalten werde. In der Erscheinungswelt freilich hat jeder Willensakt, wie er in das kausale Gefüge hineingestellt ist, auch seinen bestimmten Zweck. Das gesamte Wollen dagegen hat keinen Zweck. Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen gehört zum Wesen des Willens. So stellt sich für Schopenhauer der Wille als ein Streben ohne Ziel, ohne Rast, ohne Ende dar, als ein ewiges Werden und ein endloser Fluss.[274]) Und denkt man nun gar an die pessimistischen Beschreibungen, die er von dem Drängen und Jagen des Willens gibt, so erscheint dieser erst recht als etwas Wildes, Ungestümes, Finsteres.

Digitized by Google

Jetzt zeigt sich die Stellung von Schopenhauers Metaphysik innerhalb der nachkantischen Philosophie deutlicher als bisher. In weit überwiegender Weise lässt diese die Welt in einem als Intelligenz und Vernunft charakterisierten Prinzipe begründet sein. Dies gilt nicht nur von Hegel, sondern auch von Fichte und dem jungen Schelling. Fichtes Ich ist zwar durch und durch Wollen, aber dieses Wollen ist wurzelhaft eins mit Vernunft, von Vernunft durchleuchtet und gehalten. Und Schellings identisches Absolutes ist zwar über den Gegensatz von Natur und Geist hinausgehoben, in Wahrheit aber steht es doch auf Seite der Vernunft und des Geistes. Am unverhülltesten tritt die Vernunftnatur des Weltgrundes bei Hegel hervor: hier ist die Welt nach Form und Gehalt nichts als Vernunft. Das Leben der Welt ist Selbstentwicklung des ewigen Logos.

Die eigentümliche Stellung Schopenhauers besteht nun eben darin, dass er allen diesen rationalistischen Auffassungen vom Weltgrunde als metaphysischer Irrationalist gegenübertritt. Sein alogisches Gewissheitsprinzip führt ihn zu einem alogischen Weltgrunde. Er will die Welt aus einem alogischen Prinzipe verstehen. Die Welt offenbart ihm, wohin er auch blicken mag, überall ein vernunftloses Getriebe; es richtet sich vor seinen Blicken eine wilde und rohe Lebensmacht als innerster Kern der Welt zu ungeheurer Grösse empor. Darum kann man sich, wenn man die nackten metaphysischen Prinzipien ins Auge fasst, kaum einen schrofferen Gegensatz denken als den zwischen Hegel und Schopenhauer. Bei Hegel gibt die ewige Vernunft dem Seienden nicht nur Form und Gesetz, sondern das Seiende ist auch nach Gehalt und Substanz nichts als Vernunft; bei Schopenhauer dagegen wurzelt die Welt in einem vernunftlosen Lebensdrange, während die Vernunft unter die letzten Ausläufer des Daseins verwiesen wird. Bei Hegel entspringt die Welt aus der Stille und Klarheit, dem Masse und Gesetze des Logischen; bei Schopenhauer dagegen quillt alles Sein aus einem dunklen, wüsten Abgrund voll

Digitized by Google

leidenschaftlicher, ungezügelter Gewalten hervor. Er findet es unehrlich, angesichts einer Welt, in der die lebenden Wesen nur dadurch bestehen, dass sie einander auffressen, von einem allweisen und allgütigen Gott zu reden.[275])

Besonders Hartmann hat in vielen seiner Schriften auf den Gegensatz von Hegel und Schopenhauer schlagende Lichter geworfen. Hegels Panlogismus und Schopenhauers Panthelismus gelten ihm als zwei Einseitigkeiten, deren getrennte Ausbildung in der Entwicklung des philosophischen Denkens nötig war, damit die Notwendigkeit einleuchtend werde, die beiden Einseitigkeiten durch einander zu ergänzen und in ein System zu verknüpfen. Dieses System findet Hartmann in der späteren Schellingischen Philosophie. Er ist mit Erfolg bemüht gewesen, die positive Philosophie Schellings als Einheit von Hegel und Schopenhauer darzustellen.[276]) In der That versuchte Schelling in seiner späteren Philosophie, die Wirklichkeit aus dem Zusammen zweier Prinzipien: des unlogischen Willens und der willenslosen Idee, zu verstehen; freilich ohne die Ausbildung jenes ersten Prinzips durch Schopenhauer zu kennen. Sich selbst aber betrachtet Hartmann als bewussten Weiterbildner und als Vollender der in Schelling keimartig vorhandenen Einheit von Hegel und Schopenhauer. Und es muss anerkannt werden, dass seine Philosophie in ihrer metaphysischen Grundlage eine originelle und tief durchdachte Einheit von Idee und Wille, Logismus und Alogismus, allerdings mit starkem Überwiegen der logischen Seite, darstellt.

Ich bin weit entfernt davon, Schopenhauer in seinem Bemühen, den Kern der Welt als eine irrationale Macht zu erweisen, einfach Recht zu geben. Doch scheint mir in seiner Weltdeutung eine relative Wahrheit zu liegen. Das Weltbild drängt von zahlreichen wesentlichen Zügen aus mit unwiderstehlicher Gewalt zu der Annahme, dass der Weltgrund nicht durch und durch vernünftig sei, sondern eine irrationale Seite als wesenhaft und mitentscheidend in sich habe. Ich sehe geradezu einen der heiligen Ur-

Digitized by Google

gedanken der Menschheit in der Überzeugung, dass der Kern der Welt eine abgrundartige Tiefe, ein Nichtseinsollendes, Verkehrtes, Furchtbares in sich schliesse. Schon bei Anaximander leuchtet dieser Gedanke durch; denn er lässt alles Einzeldasein auf Schuld gegründet sein. Dann ist Heraklit zu nennen: für ihn ist Einheit und Harmonie überall zugleich Selbstentzweiung; und sein ganzes Philosophieren ist ein schweres Ringen mit den irrationalen Geheimnissen der Welt. Weiter ist an das der Liebe zugesellte Prinzip des Hasses bei Empedokles, sowie an das den Ideen gegenüberstehende rätselvoll dunkle Prinzip des Nichtseins bei Plato zu erinnern. Blicken wir sodann in die neuere Philosophie, so tritt uns gleich beim Eingange die kühne Theosophie Böhmes entgegen. Sein Denken — kindlich und titanenhaft zugleich — ist von dem Grundgedanken bewegt, dass alle Wirklichkeit im letzten Grunde irrational gebrochen sei, dass zum Weltleben Finsternis und Härte, Zorn und Grimm, Widervernunft und Nichtseinsollendes als Triebkraft und Untergrund gehöre. Und wer zu sehen im stande ist, wird diesen Gedanken nicht nur bei Mystikern vom Schlage des späteren Schelling, sondern auch, trotz aller Vernunftvergötterung, bei Hegel finden. Seine ganze Welt wird von dem Prinzip der „Negativität" beherrscht. Hegel sieht zwar in Negation und Widerspruch das Auszeichnende der Vernunft; in Wahrheit aber kommt darin, freilich in logischer Maske und Verblassung, der irrationale Stachel, der durch alles Dasein geht, zum Ausdruck. Aber nicht nur die abendländische Philosophie, sondern auch die der Inder müsste herangezogen werden, um jenen Urgedanken der Menschheit in seiner Macht und Verbreitung aufzuweisen. Gerade die Metaphysik der Inder ist von irrationalistischen Gedankenströmungen wahrhaft durchsetzt.[277])

Indessen wenn man auch in der Anerkennung eines metaphysischen Irrationalen in der Welt eine blosse Verirrung sehen sollte, so bliebe davon doch eine andere grosse

Digitized by Google

Seite in Schopenhauers Metaphysik unberührt. Dadurch, dass er den Willen als Kern der Welt erfasst, gelingt es ihm, aus seiner Metaphysik eine im höchsten Grade lebensvolle Welt hervorgehen zu lassen. Es gibt in der That kein Mittel, wodurch uns das Lebendige der Welt so fühlbar zum Bewusstsein gebracht würde wie durch den Willen. Wenn wir unserer Wirklichkeit in der eindringendsten, zwingendsten, sozusagen wirklichsten Weise inne werden wollen, so müssen wir uns in unseren Strebungen, Begehrungen, Leidenschaften, Entschlüssen, in unserer Thatenlust und Willenskraft erfassen. So kommt es, dass man sich in Schopenhauers Metaphysik wie mitten im Fluten des Lebens, mitten in der Werdelust und im Jugendungestüm der zeugenden Urkräfte fühlt. Wenn wir den Erdgeist im Faust von den Lebensfluten reden hören, in denen er auf- und abwallt, von dem wechselnden Weben und glühenden Leben, so kann uns dabei das Weltbild der Schopenhauerischen Philosophie als innerlich verwandt vor Augen stehen.

Schopenhauer glaubt: mit dem Willen sei auch unmittelbar seine intelligenzlose, blinde Natur gegeben. Hier, so scheint es mir, liegt ein metaphysischer Grundirrtum vor. Ich finde in dem Wollen als solchem nichts, was von sich aus auf das Merkmal des Unvernünftigen hinwiese. Das Wollen kann sich ebensowohl mit Vernunft als mit Unvernunft verbinden. Darin hat Schopenhauer Recht, dass die Wirklichkeit nach Analogie des Willens zu denken ist. Dagegen muss es erst durch erfahrungsmässige Betrachtung des Weltbildes entschieden werden, ob und inwieweit der Willensgrund alles Daseins als vernünftig oder unvernünftig anzusehen ist. Und da wird man wohl, wie ich schon vorhin sagte, schliesslich auf eine Metaphysik kommen müssen, die den Weltgrund als vernünftig und doch zugleich irrational gebrochen auffasst.

Schon hier muss die Frage aufgeworfen werden, ob es wohl gelingen könne, lediglich von dem unvernünftigen Willen aus die Welt in ihrer erfahrungsmässigen Beschaffen-

Digitized by Google

heit zu verstehen. Wohin wir in der Welt blicken, überall ist Kausalität, Gesetz, Ordnung, sehr häufig auch Zweckmässigkeit zu finden. Wie aber soll dies alles als Äusserung oder Erscheinung eines nur vernunftlosen Prinzips verstanden werden? Der unvernünftige Wille enthält nicht nur nichts, wodurch auch nur nahegelegt würde, dass er sich als Gesetz und Ordnung darleben könne; sondern er scheint vielmehr geradezu zu einer aller Gesetzmässigkeit spottenden Welt hinzuführen. Bei Schopenhauer ist der Wille nicht nur relativ, sondern schlechtweg vernunftlos; er ist aller Logik baar. Versucht man diesen Gedanken zu verwirklichen, so wird man sich den Willen als ein Gebiet des unbedingten Zufalls, als einen Abgrund haltlosester Willkür, grundlosester Wüstheit vorzustellen haben. Hartmann hat für die alogische Seite seines Absoluten mit vollem Bewusstsein diese Folgerung gezogen. Und auch Schopenhauer ist auf dem besten Wege, sich dazu zu bekennen, wenn er seinem Willen Grundlosigkeit, Fernbleiben jeder Notwendigkeit, unbedingte Freiheit, Allmacht, „Aseität" zuschreibt. Der ewig freie Wille kann die Welt ebensogut wollen als nicht wollen.[278]) So ist Schopenhauers Wille im Grunde auf zuchtlosen Zufall gestellt. Wie aber soll sich hieraus Kausalität und Ordnung als seine Erscheinungshülle ergeben?

Da ist es denn nicht zu verwundern, dass Schopenhauer seinen Willen, um die geordnete Erfahrungswelt als seine Erscheinung verständlich zu machen, sich so benehmen lässt, als ob er vernünftig wäre, als ob Logik, Zusammenhang, Gesetz zu seinem Wesen gehörte. Unvermerkt gibt der Wille seine irrationale Natur auf und wirkt wie ein sogar mehr als leidlich vernünftiges Wesen. Schopenhauer glaubt noch immer den blinden Willen vor sich zu haben; unter der Hand aber hat dieser sich ihm in einen Willen verwandelt, dessen Wege und Ziele von einer ihm innewohnenden Vernunft eingegeben zu sein scheinen. Alles, was er über die Objektivation des Willens und über die Ideen sagt, beweist diesen Abfall des Willens von seiner

Digitized by Google

irrationalen Natur. Man wird indessen diesen Abfall als einen glücklichen bezeichnen müssen. Denn auf diese Weise vermag Schopenhauer auch der vernunftvollen Seite der Welt, wenigstens in gewissem Grade, gerecht zu werden, und er mildert hiermit selbst die Einseitigkeit, die in seinem alogischen Weltprinzip liegt. Eine Fülle bedeutsamer Ausführungen und Bemerkungen über Sinn und Zusammenhang der Welt ist nur durch diesen Bruch mit der Folgerichtigkeit möglich geworden. Die folgenden Abschnitte werden uns in reichem Masse das vernunftvolle Wirken und Walten des Weltwillens vor Augen führen. —

Neben der Vernunftlosigkeit drängt sich am Willen die Einheit als entscheidende Eigenschaft auf. Schopenhauers Philosophie ist vom Drange nach metaphysischer Einheit derart beherrscht, dass er in dieser Hinsicht auf demselben Boden mit den Veden, den Eleaten, Spinoza und den nachkantischen Vernunft-Metaphysikern und unter diesen wieder besonders mit dem jugendlichen Schelling steht. Auch Schopenhauer bekennt sich zu der „grossen Lehre vom ἓν καὶ πᾶν".

Die Einheit des Willens ist für Schopenhauer schon damit gegeben, dass der Wille über alle Formen der Erscheinungswelt, über Raum und Zeit, über alle Vielheit und Teilung hinausgerückt ist. Freilich könnte man nun sagen: der Wille dürfe, wenn es verboten ist, die Vielheit auf ihn anzuwenden, auch nicht als einheitlich hingestellt werden; denn die Einheit sei gleichfalls eine uns nur aus der Erscheinungswelt bekannte Form. Schopenhauer macht sich selber diesen Einwand. Darum lehrt er: der Wille ist Einer, „jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird; noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist; sondern er ist Eines als das, was ausser Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit liegt". [279])

Digitized by Google

So führt also für Schopenhauer der Phänomenalismus zu der unausweichlichen Folgerung, dass von dem Willen alle Vielheit fernzuhalten sei. Die Vielheit hat „ihre Wurzel in der Erkenntnisweise des Subjekts"; dem Willen als der inneren sich in den Dingen kundgebenden „Urkraft" ist sie fremd. Er ist weder durch die Vielheit der Individuen, noch durch die Trennung der Gattungen irgendwie berührt. Was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt, ist dieses Eine Wesen; es steckt hinter allen jenen Masken und führt so das bunteste und barockeste Schauspiel ohne Anfang und Ende auf. Besonders schroff tritt die Bedeutung der Einheit des Willens hervor, wenn er sie als Unteilbarkeit bezeichnet. „Nicht ist etwan ein kleinerer Teil von ihm im Stein, ein grösserer im Menschen"; denn das Verhältnis von Teil und Ganzem gehört ausschliesslich dem Raume an und hat keinen Sinn mehr, sobald man den Willen in Betracht zieht. Der Wille „offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche wie in Millionen; ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn". Raum und Zeit sind nur „Vervielfältigungsgläser". Er selbst ist „in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungeteilt gegenwärtig". Er ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, so vollständig vorhanden, wie in allen, die je waren, sind und sein werden, zusammen genommen. Wenn, per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, so müsste mit ihm die ganze Welt untergehen.[280])

Hiernach ist Schopenhauers Philosophie übertriebene Einheitslehre, einseitiger Pantheismus. Nur darf man θεός in dem Worte „Pantheismus" nicht in christlichem Sinne, sondern muss es als geistiges Weltprinzip überhaupt nehmen. Einseitig aber ist sein Pantheismus aus zwei Gründen. Erstens darum, weil das Einheitsprinzip keine Richtung auf Gestaltung und Entwicklung, keinen Trieb zu Scheidung und Gegensatz in sich schliesst. Mit Verachtung weist

Digitized by Google

Schopenhauer alle Metaphysik des Werdens und der Entwicklung von sich.[281]) Der Wille ist, wie Schellings Absolutes und Spinozas Substanz, eine unterschiedslose, unbedingt gleichförmige, in sich nicht entwickelte, in sich unbewegte, leere Einheit. Fragt man nach dem den verschiedenen Erscheinungen zu Grunde liegenden Wesen, so erhält man beständig dieselbe langweilige, in keiner Hinsicht fördernde Antwort: der eine, ganze, ungeteilte Wille. So steht der Wille dem Reichtum der Erscheinungswelt im Grunde beziehungslos und gleichgültig gegenüber, ohne die Fähigkeit, ihn an sich zu knüpfen und zu ordnen. Die Erscheinungswelt ist eine seltsame äusserliche Hülle, in die sich der Weltwille kleidet. Damit hängt das Zweite zusammen, dass alles Wesen und alle Wirklichkeit in den einen Willen fällt, die Erscheinungsfülle dagegen nur Vorstellung, Schein und Traum ist. Die Erscheinungen sind nach den Prinzipien Schopenhauers keineswegs Wesensoffenbarungen, Lebensauswirkungen der Urkraft; dies werden sie bei ihm nur durch weiterhin zu betrachtende Inkonsequenz; grundsätzlich sind sie blosse Nichtigkeiten, flatternde Umhängsel und wallende Nebelhüllen des ewig Ureinen. Die prangende Erscheinungsfülle ist ein haltloser Taumel, in dem als ohnmächtiger Kern einzig der einförmige, leere Urwille wohnt.

Ich sagte: es sei eine glückliche Inkonsequenz Schopenhauers, dass er seinem Alogismus nicht treu bleibe. Das Gleiche gilt von der allzu straffgespannten Einheitslehre. Aller Anspruch, der Erscheinungswelt nahe zu kommen und sie zu verstehen, müsste preisgegeben werden, wenn Schopenhauer bei seiner Lehre von der unbedingten Einheit des Willens beharrte. Die Behauptung der gleichförmigen Einheit des Weltgrundes führt nicht den kleinsten Schritt an die Erscheinungen heran, geschweige denn in ihre Eigentümlichkeit hinein. Ähnlich wie er in der weiteren Entfaltung seiner Philosophie den vernunftlosen Willen sich wie vernünftig gebärden lässt, pflanzt er dem schlechthin einen Willen weiterhin doch Trieb zur Vielheit,

Digitized by Google

Entwicklung zur Mannigfaltigkeit ein. So kommt es, dass sich in Schopenhauers Welt zwischen der öden Willenseinheit und den individuellen Erscheinungen eine Mittelwelt einschaltet, wo der Wille einerseits seine Wesenseinheit behält, anderseits sie zu einer Stufenfolge von Entwicklungsformen auseinanderlegt. Es ist dies das Reich der Willensobjektivationen, der Ideen. Weitere Abschnitte werden davon handeln.

Schopenhauer hat einen heftigen Widerwillen gegen den Ausdruck „Pantheismus". Dies kommt daher, weil er bei θεός nur an ein persönliches, allweises, allgütiges Wesen, also bei Pantheismus an ein System des vollendeten Optimismus denkt. Darum gilt ihm der Pantheismus als eine Verschlechterung des Theismus, als etwas geradezu Absurdes. Gott will seine Herrlichkeit zeigen und verwandelt sich in diese von schrecklichen, scheusslichen Erscheinungen erfüllte Welt! Er verwandelt sich unter anderem in die Gestalt von sechs Millionen täglich gepeitschter Negersklaven! Das müsste ein übel beratener Gott sein, der sich keinen besseren Spass zu machen verstünde! Aber der Pantheismus enthält auch einen Widerspruch in sich. Denn ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern ein Unbegriff, ein missbrauchtes Wort. Pantheismus ist daher „eine höfliche Wendung", eine „Euphemie für Atheismus". Dazu kommt dann noch, dass ihm durch den Pantheismus alles Ethische unmöglich zu werden scheint. Bei dem allen aber gesteht Schopenhauer zu, dass er etwas Wesentliches mit dem Pantheismus gemein habe: das ἓν καὶ πᾶν. Er stimme mit den Eleaten, Skotus Erigena, Giordano Bruno und Spinoza darin überein, dass das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe sei. Darum begrüsst er es auch, dass in seinen Tagen der Pantheismus zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden ist.[282]) — So ist es denn gemäss dem Sinn, den Schopenhauer selbst mit dem Wort „Pantheismus" verbindet, nicht unbegründet, seiner Willenslehre diese Bezeichnung zu geben. —

Digitized by Google

Wir haben schon zu Beginn des vorigen Abschnittes gesehen, dass das metaphysische Erkennen bei Schopenhauer einen erkenntnistheoretischen Widerspruch bedeutet. Dieser Widerspruch lässt sich folgendermassen ausdrücken. Ist der Wille wirklich das Ding an sich, so kann er nicht Gegenstand des Erkennens sein; denn Erkennen ist Vorstellen; der Wille liegt aber ausserhalb aller Formen des Vorstellens. Gibt es dagegen ein Erkennen des Willens, so kann dieser erkannte Wille unmöglich das Ding an sich sein; denn was im Erkennen vorkommt, ist ebendamit in die Formen des Vorstellens eingegangen.

Es ist kein Zweifel, dass sich Schopenhauer dieser Schwierigkeit deutlich bewusst war.[283]) Unter dem Drucke dieses Bewusstseins nun bildet sich bei ihm die Neigung aus, am Willen den Charakter des Dinges an sich herabzudrücken und ihn näher an die Erscheinungswelt heranzubringen. So treffen wir denn bei ihm auf zahlreiche Äusserungen, denen gemäss der Wille nicht so recht eigentlich, sondern nur einigermassen das Ding an sich sein soll. Der Wille soll nur das schon in Erscheinungshülle gekleidete Ding an sich sein. Indem uns das Ding an sich als Wille erscheint, hat es seine Schleier zwar grossenteils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. Denn dem Willen haftet noch die Form der Zeit an, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Der Willensakt ist demnach „nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich". Im Willen stellt sich das Ding an sich „in der allerleichtesten Verhüllung" dar. Die Lehre vom Willen bietet keine erschöpfende, bis auf den letzten Grund gehende Erkenntnis des Dinges an sich, sondern nur ein „gewisses Verständnis der Welt und Wesens der Dinge". Ja, sie ist nur „eine parabolische Übersetzung in die Formen der Erkenntnis".[284])

Das Verlegenheitsvolle ist allen diesen Wendungen an die Stirn geschrieben. Denn ist der Wille ein uns in Er-

Digitized by Google

scheinungsform gegenübertretendes Etwas, so ist er eben schlechterdings nicht das Ding an sich. Was in die Vorstellungsform eingegangen ist und sich uns so darbietet, lässt uns eben damit über das dahinterliegende Ding an sich gänzlich im Ungewissen. Mag auch Schopenhauer versichern, die verhüllende Vorstellungsform sei eine ganz leichte, so ist der Wille doch damit in eine ganz andere Daseinsweise entrückt. Auch eine ganz leichte Verhüllung ist auf dem erkenntnistheoretischen Boden Schopenhauers eine völlige Verhüllung. Wir haben es hier sonach mit einem Abschwächungsversuch zu thun, der nicht nur mit dem prinzipiellen Standpunkt Schopenhauers unverträglich, sondern auch in sich selber unhaltbar ist.

Hiermit verknüpft sich ein anderer Abschwächungsversuch. Wenn vom Erkennen behauptet wird, dass es geradezu und ohne weiteres das Ding an sich erfasst, so ist das ein gar zu schroffes Überspringen der im Erkennen liegenden Vorstellungsschranken. Schopenhauer liebt es daher, die transcendente Natur des metaphysischen Erkennens zurücktreten und es gewissermassen harmloser erscheinen zu lassen. Das metaphysische Erkennen ist bei Schopenhauer thatsächlich transcendenter Art; es erhebt den Anspruch, die Grenzen des Vorstellens und der Erscheinung zu überschreiten; und er selbst gibt dies zuweilen zu. So bezeichnet er die Erkenntnis von der Einheit des Willens als transcendent; und er setzt hinzu, dass sie mit den Funktionen unseres Intellekts nicht eigentlich zu erfassen sei. Aber es sind doch zumeist die ganz besonders weit die Möglichkeit der Erfahrung überschreitenden Fragen, denen er transcendente Natur zuschreibt; so weist er die Frage von der Fortdauer nach dem Tode, ferner die Betrachtungen über die Planmässigkeit im Lebenslaufe dem Gebiete des Transcendenten zu. Sobald sich dagegen das metaphysische Erkennen nicht bis an solche äusserste Grenzen wagt, gilt es ihm als immanent. Weil der Wille den Erscheinungen in metaphysischem Sinne immanent ist, bezeichnet

Digitized by Google

Schopenhauer auch das hierauf gehende Erkennen als immanent. Aus der metaphysischen Immanenz wird eine erkenntnistheoretische. So sagt er denn von seiner ganzen Philosophie, dass sie immanenter Dogmatismus sei; denn sie gehe nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; sie überfliege nirgends die Erscheinungen, um „im grenzenlosen Gebiet leerer Fiktionen" zu landen. Auch in seinen Briefen hebt er von seiner Philosophie hervor, dass sie sich transcendenter Betrachtungen enthalte. Es liegt hierin, wie gesagt, eine gewisse Wahrheit; insofern nämlich seine Metaphysik einen pantheistischen Charakter hat. Erkenntnistheoretisch aber betrachtet, ist sie, wie jede andere, transcendent. Wenn er sie dennoch als immanent bezeichnet, so liegt das unwillkürliche Bedürfnis zu Grunde, den Widerspruch, der gemäss den Grundlagen seiner Lehre in dem Erkennen des Dinges an sich steckt, abzustumpfen und zu verbergen. Dies ist auch der Fall, wenn er so häufig die Bescheidenheit seiner Philosophie hervorhebt: er masse sich nicht an, das Dasein aus seinen letzten Gründen zu erklären, oder: seine Philosophie sei keine Allwissenheitslehre.[285]) —

Die philosophische Entwicklung Schopenhauers zu verfolgen, fällt ausserhalb des Zweckes dieser Darstellung. Und es kann um so eher auf das Eintreten in die hierher gehörigen Fragen verzichtet werden, als sein Philosophieren schon sehr früh, mehrere Jahre vor Veröffentlichung seines Jugend- und Hauptwerkes, eine in den Grundzügen fertige Gestalt gewonnen hat und von da an selbst in den Einzelheiten verhältnismässig nicht viel von Wandlung und Verschiebung wahrzunehmen ist. So sollen es auch nur wenige Bemerkungen sein, die ich dem Entstehen seiner Willenslehre widmen will.

Unter allen die Entwicklung der Philosophie Schopenhauers betreffenden Fragen nimmt wohl die nach dem Ursprunge seiner metaphysischen Grundlehre die wichtigste und interessanteste Stelle ein. Theodor Lorenz hat in seinem

Digitized by Google

Schriftchen „Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers“ diese Frage in sorgfältiger und der Hauptsache nach überzeugender Weise behandelt.[286]) Vor allem ist festzustellen, dass in der Dissertation von 1813 die Lehre vom Willen als Ding an sich noch nicht vorkommt. Und in einer Aeusserung von 1812 stellt er der Natur als dem schlechthin Notwendigen und ewig Treuen geradezu den Willen entgegen, „der irren können muss“.[287]) Das Ding an sich war ihm damals noch weit mehr Geheimnis, weit unfassbarer und entrückter als später, wo er es dem Willen gleichsetzte. Man darf daher sagen; dass der Schopenhauer von 1813 der Kantischen Philosophie mit ihrer Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich noch bedeutend näher stand. Ja es scheint, dass er sich um jene Zeit, vielleicht unter dem Einflusse des Göttinger Professors Gottlob Ernst Schulze, zu dem Ding an sich noch ablehnender als Kant verhielt. Spricht er doch von dem „berüchtigten“ Ding an sich![288]) Und in seinen Bemerkungen zu Kant sagt er ungefähr um dieselbe Zeit, dass das Ding an sich die schwache Seite der Kantischen Lehre bilde und im Grunde ein inhaltsloser Begriff sei, der sich in Null auflöse.[289]) Indessen war doch für ihn in seinem Denken und Sinnen die Willensmetaphysik genug nahegelegt. In der Dissertation tritt die Zerlegung des Ich in ein erkennendes und ein wollendes bedeutsam hervor. Ja er weist mit Affekt darauf hin, wie wenig es bei uns auf das Erkennen und wie ganz und gar auf das Wollen abgesehen sei. Und in seinen noch etwas früheren Aufzeichnungen zu Schelling stellt er die Begebenheiten und das Wollen einander gegenüber. Das Geschehende sei die nichtige und spasshafte, der Wille die reale und ernsthafte Seite des Lebens. Am merkwürdigsten aber ist eine Stelle in seinen Bemerkungen zu Fries. Hier erhebt er dagegen Einspruch, dass der Wille der Natur zugeordnet werde. „Mein Wille ist absolut, steht über alle Körperlichkeit und Natur, ist ursprünglich heilig und seine Heiligkeit ohne Schranken.“ Meine

Digitized by Google

Freiheit ist „ein absolutes Gesetz, und für sie ist kein Unmögliches“.[290]) Man sieht: es ist alles darauf vorbereitet, dass der Wille ausdrücklich in die Stelle des Dinges an sich einrücke. Es kommt hierfür nur darauf an, dass das Uebersinnliche und Ewige aus der Mystik des Unfassbaren, Namenlosen und Allzufernen heraustrete, in die es der jugendliche Schopenhauer gehüllt hatte. Ich werde an einer späteren Stelle von diesem Sehnsuchts-Mystizismus, der in den frühesten Aufzeichnungen Schopenhauers hervortritt, sprechen.[291])

Bald nach Abfassung der Dissertation trat die entscheidende Wendung bei Schopenhauer ein: das Ewige und Übersinnliche wird aus seiner allzu romantischen Transscendenz in die Nähe der Natur gezogen und geradezu in das Herz der Erscheinungswelt gerückt. Jetzt kann das Wesen der Welt in den Willen gesetzt werden. Schon aus dem Jahre 1814 besitzen wir Äusserungen von ihm, in denen er den Willen als das Ding an sich, die Welt als die Sichtbarkeit des Willens und die Willensverneinung als den Weg der Erlösung bezeichnet. Nur wenige Jahre also dauerte bei ihm die skeptisch-mystische Ablehnung des Dinges an sich. Übrigens unterwarf er zunächst, als die Wendung bei ihm eintrat, den Willen als Ding an sich dem „Gesetz der Motivation“, wie eine Aufzeichnung aus dem Jahre 1814 beweist. Das „Wollen ohne Grund“ erschien ihm damals als unsinnig. Doch schon nach kurzer Zeit erschien ihm gerade der grundlose Wille als Lösung des Welträtsels.[292]) —

Eine weitere Frage betrifft die Anregungen und Einwirkungen, unter denen bei Schopenhauer die Willens-Intuition aufgeblitzt ist und sich ausgestaltet hat. Es ist eine ziemlich allgemeine und zugleich richtige Überzeugung, dass Schopenhauers Philosophie nicht in dem Grade original erwachsen sei, wie er dies von sich zu rühmen liebt. Er selbst bekennt, dass die Upanischaden, Plato und Kant auf ihn wirken mussten, damit seine Philosophie hervorspringen

Digitized by Google

konnte.[293]) Abgesehen hiervon aber gibt er kaum eine Abhängigkeit zu. Besonders aber glaubte er, den nachkantischen Metaphysikern gegenüber unabhängig dazustehen. Es hätte für ihn kaum eine schlimmere Beleidigung geben können, als ihn in solche erniedrigende Abhängigkeit zu setzen; wie denn auch seine Anhänger ihn noch heute himmelweit über alle anderen nachkantischen Philosophen hinausheben und von jeder Gemeinschaft mit ihm loslösen.[294]) Und doch richtet sich der Blick gerade bei der Willenslehre vor allem auf Fichte. Denn dieser ist Willensmetaphysiker wie Schopenhauer; nur ist der Fichtesche Wille durch und durch vernünftig, wie der Schopenhauerische von Grund aus vernunftlos ist. Auch an Schelling kann gedacht werden; denn in seiner 1809 erschienenen Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit erklärt er den Willen als das Ursein. So sieht z. B. Rudolf Seydel die Schopenhauerische Philosophie als eine verzerrende Umbildung der Fichteschen an, wobei er besonders an Fichtes Schrift über die Bestimmung des Menschen denkt. Auch Fortlage und Windelband stellen die Schopenhauerische Willenslehre als sich aus dem Ideenkreise Fichtes hervorentwickelnd dar. Hartmann wieder stellt den Einfluss Schellings voran. Dieser habe Schopenhauer die Grundlinien der Willensmetaphysik geliefert. Auch ist auf Bouterwek, der Professor der Philosophie in Göttingen war, als Schopenhauer dort studierte, hingewiesen worden. Ernst Lehmann will uns glauben machen, dass Schopenhauer sowohl seine Willenslehre als auch seinen Phänomenalismus im wesentlichen von Bouterwek habe. Ich lasse eine Erörterung dieser Abhängigkeitsfragen, die übrigens, wie im allgemeinen, so auch bei Schopenhauer an Wichtigkeit überschätzt zu werden pflegen, völlig bei seite. Keinesfalls kann bei Schopenhauer von einem einfachen Herübernehmen und Aneignen fremder Gedanken oder gar von einem Zusammenstückeln seines Systems die Rede sein. Erhielt er, wie sich wohl nicht bezweifeln

Digitized by Google

lässt, Anstösse von Fichte oder Schelling (die er beide, wie die jetzt von Grisebach veröffentlichten „Anmerkungen“ Schopenhauers zeigen, aus ihren Schriften in umfassender Weise gekannt hat), so verknüpft sich damit sofort das Herausleben und Umgestalten aus dem eigensten Inneren. Anderseits wieder darf die Versicherung Schopenhauers, die Philosopheme Fichtes und Schellings seien ein blosser Vorspuk seiner Lehre und seien ohne Einfluss auf ihn gewesen, nicht so aufgefasst werden, als ob dadurch die Annahme einer fruchtbringenden Anregung durch diese beiden Philosophen unmöglich geworden wäre.[295]) Selbsttäuschung Schopenhauers und halbes Sichnichteingestehenwollen liegt nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit. Noch sei bemerkt, dass für die All-Einheitslehre Schopenhauers überhaupt, d. h. abgesehen davon, dass sie Willensmetaphysik ist, neben der indischen Philosophie auch Spinoza als anregender Philosoph in Frage kommt. Doch liegt auch hier nichts vor, was dazu berechtigte, den Einfluss Spinozas als entscheidend hinzustellen. Den Zusammenhängen Schopenhauers mit der indischen Philosophie ist Hecker in ausführlicher und verdienstvoller Weise nachgegangen. Freilich hat er nicht selten die Ähnlichkeiten übertrieben und die Abweichungen allzu sehr zurücktreten lassen.[296])

Digitized by Google

Dreizehnter Abschnitt.

Die Objektivationen des Willens.

Grundlegung der Lehre von den Ideen.

Die Schopenhauerische Welt — soweit wir sie bis jetzt kennen — besteht aus zwei auseinanderklaffenden Hälften. Diese stehen einander wie Sein und Schein, wie Einheit und Vielheit, wie Vernunftlosigkeit und Vernunft wie Grundlosigkeit und Grund gegenüber. Trotz ihrer Unvereinbarkeit aber sind sie doch im Grunde eine Welt. Eben dasselbe, was im Willen als Tiefe vorhanden ist, tritt in der Vorstellungswelt als Oberfläche heraus.

Soll es nun auch nur einigermassen begreiflich werden, dass sich der Allwille trotz seiner Wesenhaftigkeit in dieser Welt des Scheines, trotz seiner Einheit in dieser Welt der Trennungen und Gegensätze, trotz seiner vernunft- und grundlosen Natur in dieser Welt voll Zusammenhang und Ordnung offenbart, so müssen die beiden Hälften der Welt durch ein verbindendes Glied einander genähert werden. Denkt man sich in die Grundlage von Schopenhauers Metaphysik hinein, so muss man fragen: warum bleibt der Allwille nicht vielmehr in Wesenheit und Einheit beschlossen? wie kann es überhaupt dort, wo in der Wurzel nichts als Sein und Einheit ist, zu Schein und Vielheit und Trennung kommen? und wie bringt es denn der blinde, grundlose Wille zu einer Welt der Kausalität und Intelligenz? Sicherlich hat Schopenhauer diese Schwierigkeit deutlich gefühlt; und so hat er denn, ähnlich wie Schelling in seinem „Bruno", den er wohl kannte, durch Einschaltung eines vermittelnden Reiches beide Welten in innere Be-

Digitized by Google

ziehung zu setzen gesucht. An Stelle des jähen Sprunges und unverständlichen aus der Art Schlagens soll der Wille einen naturgemässen Uebergang zur Erscheinungswelt vornehmen.

Dieses vermittelnde Glied liegt in der Willensobjektivation und dem damit unmittelbar gegebenen Reiche der Ideen. Mit dem Willen ist für Schopenhauer ohne weiteres der Drang verknüpft, sich zu gestalten, sich in einem Stufenreich von Gestalten auszuleben, sich in geordneter Weise zu verwirklichen, sich zu objektivieren. Der Wille kann wohl nicht anders als sein Wesen in Willensakten ausdrücken, als sich in verschiedenen Weisen und Gestaltungen offenbaren. Der Wille ist Streben und nichts als Streben; also ist es gar nicht anders möglich, als dass er sich auswirkt; und Schopenhauer denkt sich dieses Auswirken ohne weiteres als geordnet, abgestuft, in sich übereinstimmend.

Doch noch etwas anderes muss an der Objektivation des Willens als entscheidend hervorgehoben werden. Sie würde die ihr zugewiesene Vermittlung nicht vollbringen, wenn ihr unmittelbares, nächstes Ergebnis diese raumzeitliche Traumwelt, diese Welt der flüchtigen Individuen wäre. Denn dann würde ja die Objektivation nichts weiter besagen, als dass eben jener schroffe, unbegreifliche Abfall des Allwillens von sich selber nun einmal stattfinde. Erst dadurch wird die Objektivation zu einem vermittelnden Begriff, dass sie zunächst eine Welt von zeitloser, raumloser, gattungsmässiger, unveränderlicher Art ins Leben ruft. Und dies eben ist der Sinn, den Schopenhauer mit der Objektivation verknüpft. Der Wille objektiviert sich in einem Stufenreiche ewiger Gattungen, in einer geordneten Welt typischer Wesenheiten. So glaubt Schopenhauer ein Mittelreich geschaffen zu haben, wodurch die Willenswelt mit der Vorstellungswelt zusammengebracht wird. Die Willensobjektivationen sind wohl in die Vielheit eingegangen und haben sich so der Raum- und Zeitwelt ge-

Digitized by Google

nähert, nehmen aber nicht teil an der Zersplitterung in das Einzelne und Individuelle. Und auch was den Gegensatz von Sein und Schein betrifft, kann man sagen, dass der Wille, indem er zu einer Vielheit von Gattungen heraustritt, nicht mehr jenes einfache Sein schlechtweg darstellt, das er in seiner Einheitstiefe ist. In Bezug freilich auf den Gegensatz von Vernunftlosigkeit und Vernunft lässt sich diese Mittelstellung schwerer durchführen: das Stufenreich der ewigen Gattungen bringt die Vernunft sogar in reinerer Weise zum Ausdruck als die Massen des Einzelnen in der Raum- und Zeitwelt. Immerhin lässt sich auch in dieser Beziehung sagen: wenn es zur Natur des Willens gehört, sich in einer geordneten Gattungswelt zu objektivieren, so ist zu erwarten, dass auch in der Raum- und Zeitwelt Zusammenhang und Verkettung herrschen werde.

Schopenhauer bedient sich, im Anschluss an Plato, wie Schelling, des Ausdruckes Idee, um die Willensobjektivationen in ihrem Gattungscharakter zu bezeichnen. Wiederholt erklärt er: er setze das Wort Idee wieder in seinen echten und ursprünglichen Platonischen Sinn ein, denn er verstehe unter den Ideen die ewigen Formen der Dinge, die in die Vielheit der Individuation noch nicht eingegangenen Stufen der Willensobjektivation, die species rerum, das Wesentliche der Dinge. Die Ideen stehen ihm als unwandelbare, von der zeitlichen Existenz der Dinge unabhängige Gestalten vor Augen.[297])

So sind es also drei Welten, die uns jetzt entgegentreten; und sie verhalten sich so zu einander, dass von innen nach aussen eine Abnahme an Kraft und Reinheit des Seins stattfindet.[298]) Der all-eine Wille ist zunächst von der zeitlosen Welt der reinen Gattungen und weiterhin von der raumzeitlichen, vergänglichen Welt des Einzelnen umhüllt. Jede Einzelgestalt gehört zu einer bestimmten Gattung im Ideenreiche; in dieser hat sie ihr Ur- und Musterbild. Und nur auf dem Wege des Hindurchgehens

Digitized by Google

durch dieses Reich der Urbilder kommt der Allwille zu den Einzelgestalten. Diese sind die Nach- und Schattenbilder jener Urformen.

Ohne Zweifel ist die Ideenlehre in dem Zusammenhange von Schopenhauers Philosophie ein überaus förderliches Stück. Denkt man sich die Ideenlehre weg, so würde Schopenhauer mit seiner Metaphysik der Wirklichkeit viel weniger beizukommen vermögen. Der einförmige, unausgebreitete, ungegliederte Wille bietet keine Mittel, um auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ordnend und verknüpfend einzugehen. Dies wird Schopenhauer erst durch die Einführung der Ideenwelt möglich. Jetzt erst hat er sich auf einen Boden gestellt, von dem aus sich ihm der Aufbau der Welt erleuchtet und die Einheit der Welt einen gefüllten und gegliederten Sinn erhält. Auch erweist sich das Ideenreich, indem erst auf seinem Boden das Genie und die Kunst möglich werden, als eine Macht, auf Grund deren Natur und Menschheit als ungleich grösser und erstaunlicher in ihren Leistungen erscheinen, als es ohnedies der Fall wäre. Fehlte das Ideenreich, so würden sich dem Pessimismus nicht jene beglückenden Werke und erlösenden Bethätigungen entgegenstellen lassen, die aus Genie und Kunst für die Menschheit entspringen.

Freilich sind diese Vorzüge durch Widersprüche erkauft. Es bedarf wahrlich keines schärferen Auges, um zu erkennen, dass sich der Wille, indem er sich in den Ideen objektiviert, wesentlich anders benimmt, als er sich seiner Natur nach benehmen dürfte. So sehr auch das Ideenreich für die Vermittlung von Wille und Erscheinungswelt und für die ergiebige Aufschliessung der letzteren unentbehrliche Dienste leistet, so lässt sich doch nicht wegleugnen, dass sich der Wille, indem er sich objektiviert, vor allem in zwei Richtungen untreu wird.

Erstlich muss auffallen, dass der Wille in seinen Objektivationen seine Einheit preisgibt. Jede der Ideen ist freilich ihrem Wesen nach Eines; mit jener Vielheit,

Digitized by Google

wie sie in der Welt der Nachbilder und Schatten herrscht, hat die Idee nichts zu schaffen. Aber es gibt doch eben viele Ideen. Der Wille ist auf dieser Stufe seines Daseins zur Vielheit auseinandergetreten. Ist wirklich der Wille so scharf und unbedingt Eines, wie dies bei Schopenhauer der Fall ist: wie kann er dann sein Wesen zur Vielheit ausbreiten? Vielheit ist Kennzeichen der Vorstellungswelt, ist dem Ding an sich fremd. Und nun soll doch das Ding an sich zur Vielheit zergehen.[299])

Schopenhauer hat diesen Widerspruch wenigstens in Form einer Schwierigkeit gefühlt. Darum ist er oft bemüht, die Ideenwelt recht weit vom Willen abzurücken und der Vorstellungswelt anzunähern. Je weniger man die Ideen zum Willen als solchem rechnen darf, um so mehr — dies ist klar — dürfen sie sich in Mannigfaltigkeit tummeln, ohne dass dadurch dem Willen in seiner Einheit Abbruch geschähe. Hören wir also, wie er die Ideen möglichst weit in den Erscheinungsbereich hereinzuziehen bestrebt ist.

Die Ideen haben, so schärft er ein, nur an den untergeordneten Formen der Erscheinung, an den Formen des Satzes vom Grunde keinen Anteil; dagegen komme ihnen die erste und allgemeinste Form der Erscheinungen, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt, allerdings zu. Die Idee sei nur, wie es unzählige Male heisst, die adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe seiner Erscheinung, sie sei die vollständige und vollkommene Erscheinung; sie offenbare noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung. Daher werde der Wille auch nicht durch die Verschiedenheit der Ideen, durch die Abstufung der Objektivation in seinem Wesen getroffen; sondern diese Vielheit stehe nur in mittelbarer Beziehung zu ihm. Ja, Schopenhauer spricht manchmal geradezu so, als ob die Ideen lediglich subjektive Gebilde, blosse Hirnerzeugnisse wären. So sagt er beispielsweise: die Idee sei die vermöge der Zeit- und Raum-

Digitized by Google

form unserer sinnlichen Anschauung in die Vielheit zerfallene Einheit.[300])

Indessen dieses geflissentliche Abrücken der Ideen vom Willen hilft Schopenhauer nichts. Das Wesen des Willens wird hierdurch vor dem Auseinandergehen in Vielheit keineswegs bewahrt. Die Ideen bleiben von der Vorstellungswelt doch durch eine weite Kluft getrennt. Immer und immer wieder hören wir von ihrer Zeitlosigkeit, von ihrer Erhabenheit über Entstehen und Vergehen, über Wechsel und Individuation. Die Idee steht nach ihrer Einheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit völlig auf dem Boden des Willens. Und so erblickt Schopenhauer denn auch in den Ideen einfache, ursprüngliche Willensakte, in denen das Wesen des Willens sich ausdrückt und offenbart; ja er definiert die Idee geradezu als „Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist". Darum erblickt er auch in der Erkenntnis der Ideen die „völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt".[301]) Die Ideen sind also Offenbarungen des Wesens des Willens, nicht etwa bloss subjektive Vorstellungsspiegelungen, und so bleibt es also dabei, dass dem Willen von Schopenhauer in Widerspruch mit seiner so starr behaupteten Einheit thatsächlich ein Trieb, in Vielheit auseinanderzugehen, und dieses Auseinandertreten selber zugeschrieben wird.

Das Zweite, was uns an der Objektivation des Willens als unverträglich mit seinem Wesen auffällt, ist der unübertreffliche Scharf- und Weitblick, die erstaunliche Kraft des Vorausschauens und Ersinnens, kurz die geniale Intelligenz, die der Wille in allen seinen Auswirkungen an den Tag legt. Der Wille ist erkenntnislos. In Anaxagoras, der den νοῦς zum Ersten und Ursprünglichen machte, erblickt Schopenhauer so recht eigentlich seinen „Antipoden".[302]) Und nun objektiviert sich der Wille derart, wie es eine höchst weise Intelligenz nicht besser treffen könnte.

Digitized by Google

Wäre der Wille auch in seiner Bethätigung wirklich jene grundlose, vernunftbare Macht, so könnte nur Wirrsal, anarchisches Gewühle entspringen. Hiervon aber stellen die Ideen das volle Gegenteil dar. In ausführlicher und nachdrucksvoller Weise, von mannigfaltigen Gesichtspunkten aus, legt Schopenhauer dar, wie die Ideenwelt von innerlicher Zusammengehörigkeit und Übereinstimmung, von einheitsvoller Entfaltung, von einem siegreichen Zuge nach Vervollkommnung beherrscht ist. Verwandtschaft und Analogie ziehen sich durch die Typen der Natur hindurch. Aus weiten Reichen blickt derselbe „Urgrund-Typus" entgegen, wie wir aus den Variationen dasselbe musikalische Thema heraus hören. Im Unvollkommeneren zeigt sich schon „die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren". Und in dem höheren Typus leben die niedrigeren Formen in untergeordneter Weise fort; ein Analogon von ihnen ist in die höhere Form aufgenommen. So bilden die Formen eine ununterbrochene Stufenfolge und ergänzen einander zur vollständigen Objektivation des Willens. Die höchste Objektivation, die Idee des Menschen, hat ihre Voraussetzung an allen übrigen Formen von den obersten Tieren bis hinab zum Unorganischen; gerade so wie die Blüten des Baumes Blätter, Äste, Stamm und Wurzel voraussetzen. Alle Teile der Welt stehen auf diese Weise in innerlich notwendigem Zusammenhang, in dem Verhältnis der „Harmonie". Auch die rudimentären Organe zieht Schopenhauer als Beleg dafür heran. — Es ist fast überflüssig, darauf hinzuweisen, wie diese ganze Willensentfaltung von Vernunft und Logik durchdrungen ist. Schon die Thatsache, dass Schopenhauer in diesen Sätzen prinzipiell mit dem Panlogisten Hegel übereinstimmt, spricht deutlich genug.[303])

Besonders tritt der logische Charakter der Willensobjektivationen darin hervor, dass nach Schopenhauer überall in ihnen Zweckmässigkeit herrscht. So wenig er dem Willen in seinem Wesen einen Endzweck zugesteht: die

Digitized by Google

einzelnen Willensbethätigungen findet er durchweg zweckgerecht. Selbst ein anspruchsvoller Teleologe kann bei Schopenhauer befriedigt werden.

Zweierlei Zweckmässigkeit unterscheidet Schopenhauer: äussere und innere. Die äussere Zweckmässigkeit schliesst sich an den innerlich notwendigen Zusammenhang der Willensobjektivationen an. Indem sich Verwandtschaften und Analogien durch die Stufenfolge der Naturtypen hindurchziehen, stellt sich zugleich zwischen ihnen ein wirkliches Helfen und Unterstützen, ein Sichanpassen und Sichentgegenkommen ein. Jede Pflanze ist ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Tier seinem Element, seiner Umgebung und der hierdurch gegebenen Lebensweise, insbesondere aber der Beute, die seine Nahrung werden soll, angemessen. „Der Aufenthaltsort der Beute bestimmte die Gestalt des Verfolgers". Der Lauf der Planeten, die Verteilung von Land und Meer, die Luft, das Licht, die Wärme — dies alles bequemte sich ahnungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen an, deren Träger und Erhalter sie werden sollten. „Alle Teile der Natur kommen sich entgegen". Wie sollte diese „Übereinstimmung aller Erscheinungen", so frage ich, aus dem blinden, aller Gesetzmässigkeit und Ordnung fernstehenden Willen hervorgehen? Wie sollte der vernunftbare Wille in seinen Auswirkungen zu einer Zweckmässigkeit kommen, wie sie „die freieste Willkür, geleitet vom durchdringendsten Verstande und der schärfsten Berechnung", nicht trefflicher hätte zustandebringen können?[304])

Die innere Zweckmässigkeit bezieht sich auf die teleologische Einrichtung des einzelnen Organismus. Schopenhauer erwartet von jedem regelrechten Kopfe, er müsse bei Betrachtung der organischen Natur auf Teleologie geraten. Ihm gilt die Behauptung Spinozas, dass es nirgends in den Werken der Natur Zweckmässigkeit gebe, als „monstros". Genauer nun versteht er unter der inneren Zweckmässigkeit die „so geordnete Übereinstimmung aller

Digitized by Google

Teile eines einzelnen Organismus, dass die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt". Und es ist dies nicht etwa so wie im Darwinismus zu verstehen, wo die Zweckmässigkeit sich als Nebenerfolg der allein wirklichen mechanischen Ursachen ergibt. Vielmehr beruht jeder Organismus, ähnlich wie der Instinkt, auf einer Anticipation des Zukünftigen durch den Willen. Daher sieht Schopenhauer die Endursachen als eine besondere Art von Ursachen an. In der Unterscheidung der wirkenden und Endursachen steht er ganz auf dem Boden des Aristoteles; nur dass er natürlich die Endursachen auf den Willen zurückführt. „Derselbe Wille, welcher den Elefantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, ist es auch, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände anticipierend". Ja Schopenhauer schreibt innerhalb der organischen Natur den Endursachen für die Forschung eine weitaus grössere Wichtigkeit zu. Sie sind der „Leitfaden zum Verständnis der organischen Natur". Die wirkenden Ursachen nehmen hier für den Forscher nur noch eine ganz untergeordnete Stelle ein. Es ist wohl gut, wenn man auch sie kennt; allein in der Hauptsache sind wir schon durch die Kenntnis der Endursachen befriedigt. Wir sind befriedigt, wenn wir wissen, durch welchen Zweck der Wille bei einer bestimmten Objektivation unbewusst motiviert wird. Jede Pflanzen- oder Tiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene fixierte Sehnsucht des Willens zum Leben.[305])

Es ist kaum nötig, noch besonders darauf hinzuweisen, dass dieser ganze Bereich der Zweckmässigkeit für das intelligente Walten des Willens ein höchst beredtes Zeugnis ablegt. Schopenhauer freilich darf dies nicht zugeben. Nachdrücklich lehnt er hierfür die Mitwirkung des Erkennens und Vorstellens ab und beruft sich statt dessen auf die Einheit des Willens. So wahr der Wille ein unbedingt Eines ist, so notwendig müssen seine Objektivationen

Digitized by Google

Zusammenhang, Ordnung, Übereinstimmung, Stufenfolge, Zweckmässigkeit aufweisen. Da es ein und derselbe unteilbare Wille ist, der sich offenbart, so müssen auch die Dinge der Welt dies an sich aufweisen, dass sie ihrem inneren Wesen nach identisch sind. Diese ihre Identität nun tritt eben in der durchgreifenden Analogie aller Formen, in der stufenweise zunehmenden Vollkommenheit, in der Übereinstimmung und „Konspiration" aller Teile eines Organismus, in dem Verhältnis der Unterstützung zwischen den verschiedenen Formen und Reichen der Welt hervor. Die Einheit und Unteilbarkeit des Willens also soll die rettende Erklärung sein. Die ursprüngliche Einheit des Willens macht es möglich, dass das so zweckmässig und so überlegt Scheinende doch ohne Überlegung, ohne Zweckbegriff, ohne Vorstellung zu stande kommt.[306])

Ich glaube nicht, dass sich diese Erklärung aus der ursprünglichen Einheit des Willens aufrechterhalten lässt. Setzt sich die Einheit des Willens in der von Schopenhauer behaupteten zweckvollen Weise durch, so beweist sie eben damit, dass sie eine vernunftvolle Einheit ist. Woher sollte eine Einheit, der Vernunft und Logik abgeht, die Mittel nehmen, sich in weisen Ordnungen auszuwirken? Die Einheit des alogischen Willens könnte sich höchstens so bethätigen, dass seine Äusserungen immer Äusserungen des Willens blieben, nie aus der Rolle des Willens herausfielen. Ueber diese rein formale und leere Einheit käme es in den Ausgestaltungen eines solchen Willens nie hinaus. Die Welt würde ein wüster Tummelplatz absurder Bildungen sein, die höchstens rein aus Zufall hier und da einen sofort wieder verschlungenen Ansatz zur Zweckmässigkeit zeigen könnten. Und die Einheit würde nur darin liegen, dass alle diese Bildungen eben Willensbildungen wären. Zu einer das Mannigfaltige bezwingenden Durchführung der Einheit würde es nicht kommen können. Es würde sich hiermit einigermassen ähnlich verhalten wie mit der Einheit des Bewusstseins bei manchen Menschen. Ihr

Digitized by Google

Bewusstsein ist ein Tummelplatz wirrer, alberner Vorstellungen und wüster Begehrungen; von einer zweckvollen Durchbildung des Bewusstseinsinhaltes ist sehr wenig zu bemerken; die Einheit des Bewusstseins äussert sich rein formal, indem in allen Teilinhalten derselbe Ichpunkt gegenwärtig ist. Auch der alogische Wille würde es, trotz all seiner Einheit, nie über eine frucht- und wirkungslose Gegenwart seiner Dieselbigkeit in allen Teilen seiner sinnlosen Objektivationen hinausbringen.[307]) Besonders Hartmann lässt in der Beurteilung Schopenhauers auf den Widerspruch zwischen dem vernunftlosen Willen und der vernunftvollen Ideenwelt ein grelles Licht fallen. Wider Schopenhauers Willen komme — so hebt er mit Recht hervor — in der Ideenlehre die Wahrheit zum siegenden Durchbruch, dass mit dem blinden Willen nicht auszukommen sei, sondern vielmehr das Logische als ein metaphysisches Weltprinzip anerkannt werden müsse.[308])

Und um so wunderbarer ist es, dass sich dieser Widerspruch Schopenhauern nicht deutlich kundgibt, als er selbst den Willen, indem er ihm auf seinem aufsteigenden Gange folgt, oft wie einen erstaunlich umsichtigen, weitblickenden, erfindungsreichen Künstler schildert. Es tritt dies besonders dort hervor, wo er das Gestalten des Organismus mit den Instinkten und Kunsttrieben der Tiere vergleicht; sodann auch dort, wo er den Willen als Gestalter des Nervensystems und Gehirnes beschreibt. Hier heisst es z. B., dass der Wille sich im Organismus zwei Hilfssysteme schaffe: das Nervensystem zur Lenkung und Ordnung seiner inneren und äusseren Thätigkeit, das Eingeweidesystem zur steten Erneuerung der Masse des Blutes. Vom Nervensystem heisst es dann weiter: der Wille habe in ihm gleichsam einen Spiegel für sich selbst geschaffen, damit er sehe, was er thue. Der Wille rüste sich in dem Gehirn mit einem Werkzeug aus, das durch den daran geknüpften Intellekt „die Laterne der Schritte des Willens“ sei. Oder er nennt das Gehirn eine Vedette, die sich der

Digitized by Google

Wille zu seinen draussen liegenden Zwecken aufgestellt habe, damit sie oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaue und aufpasse, woher Unheil drohe, und wo Nutzen abzusehen sei. — Aus diesen und zahllosen ähnlichen Stellen ersehen wir mit Freude, wie erfüllt und ergriffen Schopenhauer von den Wundern an Intelligenz und Genialität war, von denen überall die Einrichtung der organischen Natur Zeugnis ablegt, und wie sehr er bemüht ist, dieser künstlerischen Seite der Welt in seinem System Rechnung zu tragen. Zugleich aber fragen wir uns immer und immer wieder: woher nimmt der alogische Wille diese Umsicht, Findigkeit und Weisheit? Woher nimmt er die Mittel, um Werke ins Dasein zu rufen, gegen die alles, was wir mit Hilfe unseres Intellektes hervorbringen, „blosse Stümperei" sein soll? Schopenhauer gebraucht einmal das schöne Bild, dass selbst die blindesten Zufälle „gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt". In Wahrheit aber verhält es sich so, dass sich Schopenhauers Wille nicht bloss bildlich, sondern wahrhaftig als genialen Weltgeist gebärdet.[309])

Schopenhauer sieht eines seiner grössten Verdienste darin, dass er den erkenntnislosen Willen als das alleinige Primäre erkannt, der Vorstellung und Intelligenz hingegen eine nur sekundäre Natur zugesprochen habe. Ähnlich wie im Materialismus, soll auch nach Schopenhauer aus dem Vernunftlosen die Vernunft, aus der Blindheit das Sehen hervorgehen. Als ob gar keine Schwierigkeit darin läge, stellt Schopenhauer es als letztes Ziel des Willens hin, dass er durch das Gehirn zur Selbsterkenntnis gelange. Wie die Hand der Wille, zu greifen, der Magen der Wille, zu verdauen, ist, so ist das Gehirn der Wille, zu erkennen. Mit völliger Harmlosigkeit lässt er den Willen, wie so vieles andere, so auch das Erkennen hervorbringen. Auch glaubt er die zusammenprallenden Gegensätze gar nicht mildern zu sollen; ausdrücklich erklärt er den un-

Digitized by Google

vernünftigen, ja blinden Willen für „die Basis und Wurzel eines jeden Intellekts".[310])

Erscheint es mir schon als ein gewagtes, ja unmögliches Unternehmen, wenn man das Bewusstsein aus einem unbewussten Weltgrunde hervorgehen lassen will, so steigert sich die Unmöglichkeit zur Ungeheuerlichkeit, wenn man die Vernunft als Äusserung einer vernunftlosen Macht hinstellt. Ebenso gut könnte man sagen: aus Nichts wird Etwas. Indessen muss man, um gegen Schopenhauer nicht ungerecht zu werden, bedenken, dass sich ihm die Annahme eines intelligenten Weltgrundes, mag er theistisch oder pantheistisch gefasst sein, stets mit der Vorstellung von flachem Optimismus, von Verkennung der Bedeutung des Übels und des Bösen verknüpfte. Und ausserdem vermochte er in dem Theismus lediglich ein Erzeugnis des in seiner Not Hilfe suchenden Herzens zu sehen; der Pantheismus aber gar erschien ihm als eine schwächliche und heuchlerische contradictio in adjecto.[311]) Auch dachte er bei Vernunft immer nur an die dünnen, lahmen, leblosen Begriffe. So glaubte er denn, mutiger, ehrlicher, wahrhaftiger zu verfahren, wenn er die Vernunft nicht in den Kern der Welt pflanzte, sondern nach ihrer Oberfläche hin verwies. Auch war es eine gewisse Keuschheit gegenüber dem tiefen Welträtsel, wenn er der Vernunft jede erklärende Kraft absprach. Ihm erschien die Vernunft als etwas allzu Gewöhnliches, allzu Klares, als etwas allzu Oberflächliches, Wohlfeiles und Aufdringliches, als dass sie zum Kern der Welt sollte gehören können. Der Wille dagegen machte ihm den Eindruck einer heiligen, unbegreiflichen Tiefe und erschien ihm so für das Wunderwerk der Welt als angemessenere Quelle.

So spiegelt Schopenhauers Philosophie einerseits wie ein klarer Bergsee das bewundernswerte Gefüge der Welt in reinen Formen; anderseits aber ist in ihren Mittelpunkt nicht jene Kraft aufgenommen, durch die allein dieses Gefüge verstanden werden kann.

Digitized by Google

Die Ideenlehre bedeutet in Schopenhauers Philosophie ein starkes Platonisches Element. Blicken wir zurück, so sind es bis jetzt sonach vor allem drei geschichtliche philosophische Mächte, die sich in seiner Philosophie geltend machen. Seine Erkenntnistheorie steht unter dem Zeichen Kants; in seiner Willensmetaphysik herrscht jener übersteigerte Einheitszug, wie er sich in den Veden, Spinoza und Schelling typisch verkörpert hatte; und nun sind es die Ideen Platos, die er als Mittelreich zwischen der Spinozischen Einheitstiefe und der Kantischen Erscheinungswelt aufnimmt. Schön als Verknüpfung dieser drei geschichtlichen Gedankenrichtungen wäre Schopenhauers Philosophie eine eigentümliche und bedeutungsvolle Schöpfung. Doch geht sie hierin keineswegs auf. Dazu tritt vor allem noch als ureigentümlich Schopenhauerisch das Weltprinzip des alogischen Willens. Hierdurch erhält jene Synthese einen durchaus eigenartigen Grundton. Und dieses kraftvoll Eigenartige wird noch gesteigert durch die Methode des überwiegenden Anschauens und Erlebens. Auch hierin kommt etwas ursprünglich Schopenhauerisches zum Ausdruck. Zur Vervollständigung des Bildes, wie es sich uns bis jetzt dargeboten hat, muss noch hinzugefügt werden, dass Schopenhauer teils indische Traumstimmungen, teils materialistische Betrachtungsweisen in seine Weltanschauung verarbeitet hat. Andere Elemente, teils geschichtlich dargebotener, teils ureigener Art, werden uns in den weiteren Teilen des Systems begegnen.

Digitized by Google

Vierzehnter Abschnitt.

Der Stufengang der Natur.

Es wäre irrig, anzunehmen, dass Schopenhauers Ideenlehre durch den Nachweis ihrer Unverträglichkeit mit anderen Bestandteilen des Systems als erledigt und abgethan zu betrachten sei.[312]) Es muss ergänzend die Anerkennung hinzutreten, dass sich in dieser Lehre das Betrachten und Sinnen eines vornehmen Geistes zum Ausdruck bringt, der mit überschauendem und zusammenfassendem künstlerischem Auge den Naturgestalten zugewandt ist. In der Weise des Künstlers richtet Schopenhauer seinen Blick auf die Natur; mit überwiegendem Schauen geht er ihren grossen Zügen und durchgreifenden Formen nach. Er lässt sich bei dieser Betrachtung nicht, wie der darwinistische Forscher, hauptsächlich durch das immer weiter ins Einzelne drängende Kausalitätsbedürfnis treiben; sondern mit kraftvoll fassendem und ruhig verweilendem Blicke hebt er aus dem Wirrsal der Erscheinungen die grossen beharrenden Formen heraus. In seiner Ideenlehre erscheint die Natur als bedeutsames Bild, als harmonievolles Schauspiel. Es war schon früher von der aesthetischen Triebfeder bei Schopenhauer die Rede.[313]) Hier ist ein Punkt, wo sie sich deutlich geltend macht.

Zugleich aber scheint mir, dass ihn diese aesthetische Versenkung in das Weltbild auch in der Wahrheitserkenntnis nicht wenig gefördert hat. Steht denn wirklich die restlose Auflösbarkeit der organischen Formen in physikalische Vorgänge als eine sichere Errungenschaft der modernen Naturwissenschaft fest? Mir scheint: je mehr man sich schauend in die organischen Gestalten vertieft, um so

Digitized by Google

weniger glaublich wird es, dass sie lediglich aus dem Getriebe nur äusserlich zusammentreffender Ursachen entspringen, dass sich ohne ein Prinzip des Bildens und Formens auskommen lässt. So ist auch Schopenhauer durch das schauende Sichhineinleben in die organischen Formen zur Ablehnung der Erklärung des Organismus aus den Kräften der unorganischen Natur geführt worden. Geht er auch in dem Geltendmachen der „Ideen" nach vielen Seiten sicherlich bedeutend zu weit, so scheint mir doch ein gutes Stück Wahrheit darin zu liegen.

Wie treten denn nun in dem Reiche des Unorganischen die Ideen hervor? Das Bleibende im Wechsel sind hier die allgemeinen Naturkräfte. Sie sind denn auch die Form, in der sich hier die Ideen darstellen. Jede Naturkraft ist „eine bestimmte Stufe der Objektivation des Willens", eine ewige Idee. Schopenhauers Blick lenkt sich besonders darauf, dass sich die allgemeine Naturkraft „ganz und ohne alle Abweichung" in jeder einzelnen Erscheinung darstellt. Sie geht ganz in der Species auf. Nicht einmal spurweise trägt hier die Idee etwas von individuellem Charakter an sich. Dagegen tritt, je mehr man in der Stufenfolge der Ideen aufwärts steigt, an ihnen um so mehr ein individuelles Gepräge hervor. In der unorganischen Welt ist es nur die Kristallgestalt, die etwas der Individualität Analoges zeigt. Der Kristall ist gleichsam schon ein Ansatz, ein Versuch zum Leben.[314])

In allen Naturkräften aber lebt letzten Endes der Wille. Auch in der unorganischen Natur sind alle Vorgänge schliesslich ein Suchen, Verfolgen, Meiden, Fliehen, und dies wieder sind nur Formen, in denen sich das Grundstreben des Willens nach Selbsterhaltung zeigt. Besonders augenfällig scheint ihm in der Chemie das Suchen und Fliehen der Stoffe hervorzutreten. Aber ebenso ist die Gravitation ein Suchen. Und kann man nicht die elastischen Körper als die mutigeren betrachten, die den Feind zurückzutreiben bestrebt sind?

Digitized by Google

Es ist begreiflich, dass eine solche metaphysische Deutung der unorganischen Natur der mechanischen Naturerklärung eher abgeneigt als günstig stimmen muss. So finden wir denn auch, dass Schopenhauer für die chemischen Vorgänge, sodann für die Eigenschaften des Lichtes, der Elektrizität nur dynamische, d. h. solche Erklärungen zulassen will, welche diese Erscheinungen aus ursprünglichen Kräften herleiten, die von denen des Stosses, Druckes, der Schwere gänzlich verschieden sind und höhere Willensstufen darstellen. Ihm ist es eine „fixe Idee", dass jeder Naturvorgang zuletzt mechanisch sein und auf Stoss und Gegenstoss beruhen müsse. Besonders gegen die Mechanisierung des Lichtes, dieses „erfreulichsten" aller Dinge, lässt er seinen Zorn aus. Der vibrierende Äther ist ihm eine „kolossale Aufschneiderei und Narrenspasse". Er findet es unfassbar, wie die zahllosen Äther-Tremulanten immerfort und in verschiedenem Tempo nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall sich kreuzen könnten, ohne je einander zu stören, und wie sie durch solchen Tumult und Wirrwarr vielmehr den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorzubringen vermöchten. So ist ihm denn auch die ganze atomistische Physik ein Greuel. Ihm gilt die Masse des Körpers als Kontinuum. In Kants Lehre von der Materie findet er den richtigen Schutz gegen die „Absurditäten der Atomistik".[315])

Eine andere Bedeutung gewinnt die Idee, sobald wir in das Reich des organischen Lebens eintreten. Hier treten die Ideen nicht in der Form der Naturkräfte, sondern als die Arten[316]), Species der Pflanzen und Tiere hervor. Der Organismus ist hier das Abbild der Idee. Die Löwen, die geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; „aber die leonitas, die Idee oder Gestalt des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf". In seinem tiefsten Grunde beruht dieser Unterschied in der Darlebung der Idee darauf, dass sie in der unorganischen Welt, als Naturkraft, sich immer nur in einer einfachen

Digitized by Google

Ausserung offenbart, als Pflanze und Tier dagegen, um sich darzustellen, einer Entwickelungsfolge bedarf, wie sie jeder Organismus aufweist. Hiermit hängt zusammen, dass, während in der unorganischen Natur, das Wesentliche und Bleibende der Stoff und das Unwesentliche und Wandelbare die Form ist, Wesen und Identität des organischen Körpers allein in der Form liegt.

Was nun die Pflanzenwelt betrifft, so ist Schopenhauer geneigt, ihnen ein schwaches Analogon von Bewusstsein, einen Schatten von Behagen und Unbehagen zuzugestehen. Fechner hat dann den Gedanken der Pflanzenbeseelung mit sinnreicher Phantasie ausgesponnen.[317]) Nach Schopenhauer berechtigt dieses „Quasi-Bewusstsein" nicht, der Pflanze Erkennen zuzusprechen. Vielsagend zeigt sich, wie er sinnreich bemerkt, die Erkenntnislosigkeit der Pflanze darin, dass sie, in gänzlicher Unschuld, ihre Geschlechtsteile prunkend zur Schau trägt. Sobald in der Wesensreihe die Erkenntnis eintritt, bei den Tieren also, erhalten sie den verstecktesten Platz. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich; er schämt sich ihrer.[318])

Das Tierreich hebt sich von den unteren Stufen durch ein gewaltiges metaphysisches Ereignis ab, das, wie kein anderes, eine Umgestaltung der Welt bedeutet. Um sich über die Pflanzenwelt hinaus zu erheben, rüstete sich der Wille mit einem Intellekt aus. Er bedurfte zu seinem weiteren Aufstieg eines Mittels für die Erhaltung des Individuums und der Art. So schuf er sich in dem Intellekt einen Führer und Wegweiser. Er zündete sich ein Licht für seine Schritte an. Der blinde Drang, mit dem er in der unorganischen und pflanzlichen Welt wirkte, genügte nicht mehr. Bei dem Gedränge und der verwickelten Beschaffenheit der Erscheinungen musste sich der blinde Wille eine μηχανή anerschaffen, die ihn sehend machte. Und zwar musste sich dieses Hilfsmittel im Aufstieg der Tierreihe bis ins Ungeahnte verfeinern. Denn je verwickelter die Organisation wurde, desto mannigfaltiger und

Digitized by Google

individueller bestimmt wurden die Bedürfnisse, und damit wieder stieg das Schwierige und von der Gelegenheit Abhängige in der Herbeischaffung der Befriedigungsmittel. So bedurfte es eines immer weiteren Gesichtskreises, einer immer genaueren Auffassung, einer immer richtigeren Unterscheidung der Dinge in der Aussenwelt. Auch die Verfeinerung des Intellektes zu jener Höhe, wie wir sie beim Menschen treffen, fällt unter diesen Gesichtspunkt. Auch der menschliche Intellekt verdankt seine Entstehung allein der Notlage des Willens, also einem praktischen Bedürfnis. Schopenhauer nennt ihn Notbehelf und Krücke. Es versteht sich von selbst, dass sich bei ihm diese Gedanken auch physiologisch ausgedrückt finden. Dann spricht er von Nervensystem und Gehirn als Hilfsorganen des Willens. So steht denn, nachdem der Wille sich die Begleiterschaft von Gehirn und Intellekt gegeben hat, mit einem Male die Welt als Vorstellung da. Die Welt hat jetzt ihre zweite Hälfte bekommen.[319]) Aus der Not des Willens also, der mit seiner alogischen Natur weder das tierische Individuum erhalten, noch die tierische Gattung fortpflanzen kann, entspringt die Welt der Vorstellung und Erkenntnis. Hierbei drängen sich zwei Gedanken auf. Kann es, so müssen wir fragen, ein stärkeres Eingeständnis von der ungenügenden Beschaffenheit des Schopenhauerischen Weltgrundes und von der Notwendigkeit, ihn nach der Seite der Vernunft und Weisheit zu ergänzen, wohl geben? Sodann aber zeigt sich hier eine gewisse Paarung von wagender Metaphysik und harter Nüchternheit. Aus dunklem Willensabgrund geht die Leuchte des Intellektes hervor; dies ist mystische Kühnheit. Zugleich ist es aber die Not und Verlegenheit, die den Intellekt hervortreibt. Der Wille ist in Gefahr, zu schweifen und zu stümpern. Da entsteht ihm die Intelligenz als rettender Ausweg. Damit ist ein Gesichtspunkt, der dem Kampf des alltäglichen Lebens entnommen ist, auf eine Frage übertragen, die die Tiefe der Welt betrifft.

Digitized by Google

Trat uns schon innerhalb des Unorganischen Schopenhauers Widerwille gegen alle mechanistische Naturauffassung entgegen, so gilt dies in noch stärkerem Masse von seiner Stellung zu dem Reiche des Organischen. Er kämpft gegen diejenigen Naturforscher, die den Organismus sich aus mechanischen, chemischen, elektrischen Vorgängen zusammensetzen lassen. Er findet das Ableugnen der Lebenskraft dumm und absurd; zudem, soweit es von Ärzten und Apothekern ausgeht, schnöde undankbar, da diese Herren nur der heilenden Lebenskraft Beruf und Einkommen verdanken. Allerdings wirken im tierischen Organismus physikalische und chemische Kräfte; aber was diese zusammenhält, lenkt und beherrscht, das ist die Lebenskraft. Unter Lebenskraft aber ist nichts zu verstehen als der Wille selbst, inwiefern er sich im tierischen Organismus äussert.[320])

So ist also der Wille nicht nur ein metaphysisches, sondern auch ein naturwissenschaftliches Erklärungsprinzip. Der Physiologe hat in seine kausalen Verknüpfungen auch die Lebenskraft hereinzuziehen. An sich ist dies mit der metaphysischen Grundlage der Schopenhauerischen Philosophie nicht notwendig gegeben. Es könnte sich jemand ganz wohl zur Willensmetaphysik bekennen und dabei doch der vorsichtigeren Ansicht sein, dass die Erscheinungshülle, die sich der Wille gibt, also die Natur, in sich ausschliesslich physikalisch-chemisch zusammenhänge. Schopenhauer lässt den Willen sich nicht so im Hintergrunde halten, sondern ihn neben anderen Kräften als besondere Kraft in die Erscheinungswelt eingreifen. Auch in der Naturphilosophie Schellings und Hegels tritt uns ein ähnliches Verhältnis von metaphysischen Prinzipien und naturwissenschaftlicher Forschung entgegen.

Was nun endlich das Menschenreich anbelangt, so fällt vor allem der ausgezeichnete Wert, den hier das Individuum für die Idee besitzt, in die Augen. Im Menschen findet der Wille nicht nur seine deutlichste und vollkommenste Objektivation; sondern es ist der Charakter

Digitized by Google

jedes einzelnen Menschen als ein eigentümlicher, ursprünglicher Objektivationsakt des Willens, als eine besondere Idee anzusehen. In Anknüpfung an Kant pflegt Schopenhauer den Charakter des einzelnen Menschen, sofern er in einem ursprünglichen, ausserzeitlichen, unveränderlichen, unteilbaren Willensakt besteht, als intelligiblen Charakter zu bezeichnen. Seine zeitliche Ausbreitung in der Erscheinung heisst der empirische Charakter.[321]) Es liegt hierin eine innerhalb dieser Philosophie höchst merkwürdige Behauptung. Denn es wird dadurch das menschliche Individuum als solches dem Reiche der Erscheinungen entrückt und erhält einen metaphysischen Wert. Es wird uns diese Behauptung in dem vorletzten Abschnitt zu beschäftigen haben, wo von den Ansätzen zu einem metaphysischen Individualismus im System Schopenhauers zusammenhängend die Rede sein wird.

Betrachten wir nochmals den Aufbau der Ideen als Ganzes, so ist noch ein Grundgedanke hervorzuheben. So weit Schopenhauer von Hegel abweicht, darin steht er mit ihm auf gleichem Boden, dass die Harmonie im Aufbau der Welt nur durch Selbstentzweiung und Kampf zu stande kommt. Freilich sieht Hegel darin die wahrhafte Äusserung der im höchsten Sinne vernünftigen Natur des Weltgrundes; Schopenhauer hingegen erblickt hierin einen Beweis für die Unvernunft des Willens. Der Wille ist als Ganzes ziellos, darum muss er an sich selber zehren. So ist er denn gegen sich gerichtet, ist im Innersten mit sich selbst entzweit. Es ist auffallend, dass Schopenhauer diese Lehre von der Selbstentzweiung des Willens fast nur in dem ersten Bande des Hauptwerkes, hier aber mit starkem Nachdruck, vorträgt. Es ist dem Willen wesentlich, sich selbst zu hemmen, gegen seine Hemmungen zu drängen, sich im Kampfe mit ihnen durchzuquälen. Besonders weist er darauf hin, dass das organische Leben sich nur in stetem Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte erhält, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht

Digitized by Google

auf die Materie haben. Und auch im unorganischen Reiche entspringt aus dem Kampfe mehrerer niedriger Ideen eine höhere, das Entstehen der höheren Stufe ist wesentlich ein Überwältigen der niedrigeren. Ja ganz allgemein sagt er: aus dem Streit niedrigerer Stufen geht die höhere, sie alle verschlingende hervor und nimmt dabei jene niedrigeren als untergeordnete Seiten in sich auf. Aber auch der endlose und unversöhnliche Kampf, den die Tierindividuen getrennter Arten unter einander und die Menschen unter sich führen, stammt schliesslich aus der Selbstentzweiung des Willens.[322]) Unter den Künsten ist es das Trauerspiel, wo der Widerstand des Willens mit sich selbst in vollständigster und furchtbarster Entfaltung dargestellt wird. Auch den Selbstmord zieht Schopenhauer heran: er gilt ihm als äusserste Steigerung des im Willen wohnenden Widerstreites. Unter den Schülern Schopenhauers hat vor allen Julius Bahnsen den Gedanken der Selbstentzweiung des Willens ergriffen. Dieser bei Schopenhauer nicht weiter verwertete Gedanke wurde von ihm zu einer interessanten Philosophie des Selbstwiderspruchs und der Selbstquälerei ausgebildet. Auch aus Nietzsches Jugendphilosophie klingen ähnliche Töne entgegen: allem Dasein liegt ein Urwiderspruch und Urschmerz zu Grunde; die Welt krankt in ihrem Herzen an Widerspruch.

Hier legt sich dem Betrachter das Verhältnis der Schopenhauerischen Ideenlehre zum Darwinismus nahe. Schopenhauer steht mit Darwin insofern auf demselben Boden, als auch er, wie wir soeben gesehen haben, ein Entspringen der höheren Typen aus den niederen annimmt. Seiner Überzeugung nach sind „die Urformen der Tiere eine aus der anderen hervorgegangen". Er will sich daher auch nicht verhehlen, dass wir uns die ersten Menschen zu denken haben als in Asien vom Orang-Utang oder in Afrika vom Schimpanse geboren. Der grosse Unterschied aber zwischen den beiden Anschauungsweisen besteht erstlich darin, dass dieses Hervorgehen bei Schopenhauer ein Hervor-

Digitized by Google

gehen von Willensobjektivationen ist, also gänzlich unter metaphysischen und teleologischen Gesichtspunkt fällt, und zweitens darin, dass er alle allmähligen Übergänge verwirft. In einem besonders begünstigten Falle entsteht in der Gebärmutter aus dem Ei eine nächstverwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt. Dieses Hinausgehen der Form des Fötus über die Form der ihn tragenden Mutter geschieht also kraft der Idee und nicht in verwischten Übergängen, sondern mit einem Male.[323]) So nimmt Schopenhauer in seine Ideenlehre den Entwickelungsgedanken auf. Freilich bringt er dadurch in sie einen Widerspruch hinein. Die Ideen sind unzeitlich, unveränderlich, ewig; und nun sollen sie doch in ihrem Hervorgehen an bestimmte zeitliche Bedingungen geknüpft sein.[324])

Digitized by Google

Fünfzehnter Abschnitt.

Der Mensch als Intellekt und Wille.

Dualistische Psychologie.

In Schopenhauers Philosophie entsteht eine seltsame Lage dadurch, dass der Intellekt nicht nur metaphysisch als Objektivation des Willens, sondern auch physiologisch als Funktion des Gehirns angesehen wird. Auf diese Weise ist dem Gehirn und natürlich auch dem übrigen Leib eine schroff widerspruchsvolle Stellung im Weltzusammenhange zugewiesen. Einerseits sind Leib und Gehirn, wie alles andere, was im Raum erscheint, Vorstellung, und nichts als Vorstellung, also nur durch und für den Intellekt vorhanden; anderseits sollen Leib und Gehirn schon ganz unabhängig von Intellekt und Vorstellen bestehen, ja diese als Funktionen im Gefolge haben. Schopenhauer bedient sich in dieser Beziehung starker Ausdrücke: das Vorstellen sei „eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel"; was für den Magen die Verdauung, dies sei für das Gehirn das Denken.[325]) Phänomenalistische und materialistische Denkweise prallen hier unversöhnlich zusammen.

Schon an einer früheren Stelle — im siebenten Abschnitt — begegneten wir Schopenhauers Neigung zum Materialismus. Dort war es die Erkenntnistheorie, die ihn zu materialistischen Gedankengängen brachte. Indem er dem harmlosen Korrelativismus von Subjekt und Objekt einen schiefen Sinn gab, erschien der Materialismus als die eine Seite daran. Hier stossen wir auf ihn in einem anderen Zusammenhange. Es ist der metaphysische Aufbau der Welt,

Digitized by Google

der ihn zu einem gewissen Materialismus führt. Nach seinen Grundanschauungen müsste er den Intellekt unmittelbar, d. h. nicht erst unter Einschiebung des Gehirns, als Objektivation des Willens auffassen. Dann würde zwischen dem Aufbau der Welt und seinem Phänomenalismus nicht jener soeben bezeichnete grelle Widerspruch bestehen. Leib und Gehirn wären dann lediglich Vorstellungen, die sich der räumlich anschauende Intellekt von der Welt der Intelligenzen bildete. Jetzt hingegen sind Leib und Gehirn einerseits zwar blosse Vorstellungen, anderseits doch auch wieder der wirkliche Unterbau für den vorstellenden Intellekt und somit schon vor und unabhängig von allem Vorstellen vorhanden.

Unter allen Widersprüchen, an denen die Philosophie Schopenhauers so reich ist, wird wohl der jetzt dargelegte von den Kritikern am häufigsten hervorgehoben. Ich nenne beispielsweise Hartmann, Kuno Fischer, Rudolf Lehmann.[326]) Und es ist dies kein Wunder; denn Schopenhauer spricht diesen Widerspruch mit einer geradezu verblüffenden Naivetät aus. Nicht nur auf derselben Seite, sondern in unmittelbar folgenden Sätzen, ja in demselben Satze werden zuweilen die beiden sich widersprechenden Behauptungen in voller Unverhülltheit neben einander gestellt oder ineinander verschlungen. Es macht den Eindruck, als sähe Schopenhauer den Widerspruch und fände ihn ganz in der Ordnung. So heisst es einmal in der Schrift über den Willen in der Natur: gemäss der wahren Physiologie ist die Erkenntnis im Menschen „das Produkt seines Physischen", und gemäss der wahren Metaphysik ist „die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt, in welcher allein sie existiert". Oder an anderer Stelle: die Vorstellung setzt den Leib voraus, indem sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht; aber ebenso wahr ist es, dass das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraussetzt, indem er nur in ihr ist. Oder es heisst: der Leib ist „in gewissem Sinne" das Mittelglied zwischen dem Willen und dem In-

Digitized by Google

tellekt; „eigentlich“ aber ist er nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille. Schopenhauer will nicht sehen, dass jedesmal beide Sätze sich aufheben. Und ähnlich ist es an zahlreichen Stellen.[327]) Ja Schopenhauer erhebt diesen Widerspruch geradezu zu einer Norm, indem er zwei „Ansichten des Intellekts“, die subjektive und die objektive, unterscheidet und beide für gleichberechtigt erklärt, ja sogar das Auseinandergehen in beide Betrachtungen auf eine besondere „Antinomie“ unseres Erkenntnisvermögens zurückführt.[328])

Der hervorgehobene Widerspruch bei Schopenhauer ist einer der stärksten Belege dafür, wie wenig selbst hochbedeutende philosophische Denker oft ihre eigenen Widersprüche zu durchschauen vermögen. Es kommt nur darauf an, dass das Denken in bedeutender und ungefähr gleicher Stärke von zwei entgegengesetzten Triebfedern bewegt, von zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten ergriffen werde; dann kann es leicht geschehen, dass vor dem Gefühl der Notwendigkeit, sowohl die eine als auch die andere Seite als berechtigt und unerlässlich zur Geltung zu bringen, das Widerstreitende beider Seiten einfach unbemerkt bleibt. Gerade kraftvollen und vielseitigen philosophischen Denkern kann dies leicht widerfahren. Auch Philosophen wie Spinoza und Kant sind von solchen Widersprüchen, deren Nichtbemerktwerden fast unbegreiflich erscheint, keineswegs frei. Je weniger einseitig ein Denker, je reicher er an prinzipiellen Gesichtspunkten, je konkreter und synthetischer er ist, um so mehr ist er der Gefahr ausgesetzt, sich in Widersprüchen festzusetzen, zu deren Auffindung durch andere keine grosse Kunst gehört. Man muss Widersprüche, die auf schwächlichem und ungründlichem Denken beruhen, von solchen unterscheiden, die von einem vielseitigen, für die verschiedenen Betrachtungsmöglichkeiten angesichts der verwickelten Weltbeschaffenheit offen zugänglichen Denken Zeugnis ablegen. Ja, ist nicht gar am Ende die Welt so geartet, dass selbst das schärfste und

Digitized by Google

umsichtigste Denken, wenn es nur genügend in die Tiefe steigt, zu Widersprüchen geführt wird, ohne sie doch zu völliger Ausgleichung bringen zu können? Blanke Widerspruchslosigkeit ist oft billiger erworben als ein Ringen in Widersprüchen. Wenn man an Schopenhauer seine Widersprüche hervorhebt, so wird man diese Gesichtspunkte nicht vergessen dürfen. —

Das Verhältnis von Wille und Intellekt liegt uns in seiner prinzipiellen Form jetzt klar vor Augen. Schopenhauers Philosophie besteht der Hauptsache nach nur in der näheren Ausführung dieses Verhältnisses. Demnach trägt seine Psychologie einen dualistisch-voluntaristischen Charakter. Der Mensch fällt nach seiner geistigen Seite in zwei Hälften auseinander: in Intellekt und Willen. Jener ist der physische und sekundäre, dieser der metaphysische und primäre Teil. Daher bekämpft Schopenhauer unermüdlich, teils mit Zorn, teils mit Spott die Annahme einer Seele als einen uralten Grundirrtum. Denn unter der Seele habe man stets eine „einfache Substanz" und sogar ein ursprünglich und wesentlich erkennendes Wesen verstanden. So sei in dem Begriff der Seele die Wahrheit auf den Kopf gestellt worden: das Getrennte sei zu unteilbarer Einheit entstellt und das Sekundäre zeige sich zum Range des Ursprünglichen erhoben. Mit Plato beginne der grosse Irrtum: er habe das Erkennende in uns zu einer immateriellen Substanz gemacht. Und dieser Rationalismus habe sich „als eine Truglehre vom zähesten Leben erwiesen". Erst er, Schopenhauer, habe diesem Urirrtum ein Ende gemacht, indem er die Abhängigkeit des Denkens und Erkennens vom Willen und näher vom Leibe als der Erscheinung des Willens ausgesprochen habe. Die Lehre von der Seele dagegen sehe im Leibe nur das Hindernis des Geistigen und führe daher zur Verachtung der Sinnlichkeit und Anschauung.[329])

Wenn ich Schopenhauers Psychologie als dualistischen Voluntarismus bezeichne, so will ich zweierlei damit zum

Digitized by Google

Ausdruck bringen. Voluntaristisch ist seine Psychologie, weil allein dem Willen Ursprünglichkeit zukommt, der Intellekt dagegen als ein Hinzugeselltes und Untergeordnetes, als ein blosses Werkzeug gilt. Dualistisch aber ist dieser Voluntarismus, weil bei Schopenhauer das Bestreben überwiegt, das Sekundäre von dem Primären durch eine schroffe Kluft zu trennen, Willen und Intellekt nach Wesen und Eigenschaften in möglichst scharfen Gegensatz zu rücken. Der Voluntarismus könnte sich auch in mehr monistischer Weise darstellen. Es könnte die Ansicht vertreten werden, dass der Intellekt sich unmittelbar aus gewissen Seiten und Stellungen des Willens ergebe und so auch Natur und Eigenschaften des Willens an sich trage. Ganz anders bei Schopenhauer: hier tritt das Ursprüngliche des Willens darin zu Tage, dass der Intellekt als das Untergeordnete nach Natur und Eigenschaften möglichst schroff vom Willen abgerückt wird. Wir erinnern uns hier an die in Schopenhauers Natur liegende Zwiespältigkeit von Erkennen und Willen. Da ist es kein Wunder, dass sich ihm seine dualistische Psychologie scharf und übertrieben zuspitzte.[330])

Besonders in dem umfangreichen neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes des Hauptwerkes breitet sich Schopenhauers Psychologie nach beiden Richtungen reichhaltig aus. In Fülle, von verschiedenen Seiten her, strömen ihm Thatsachen zu, die ihm sei es für die voluntaristische, sei es für die dualistische Deutung des menschlichen Geistes lautes Zeugnis abzulegen scheinen[331]). Ich greife einiges heraus. Um den Voluntarismus einleuchtend zu machen, führt er all die Störungen und Fälschungen vor, die der Intellekt durch den Willen erfährt. In eindrucksvoller und zutreffender Weise legt er dar, wie Hoffen und Fürchten, Lieben und Hassen unser Urteil verfälschen; wie uns oft alles, was unserer Partei, unserem Stande, unserem Plane, kurz unserem Vorteile entgegensteht, unfassbar ist, während das unserem Streben und Wünschen Günstige uns schon

Digitized by Google

von ferne in die Augen springt. Auch weist er darauf hin, dass wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht oder Furcht bethört oder Argwohn quält oder Eitelkeit uns schmeichelt oder eine Hypothese uns verblendet oder ein nahe liegender kleiner Zweck dem grösseren, aber entfernteren Abbruch thut. Beständig wird unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung bethört und bestochen! Oft meinen wir aus Einsicht zu reden, während doch aus uns nur die Absicht spricht. Dies alles zeugt eindringlich dafür, dass der Wille mit ursprünglicher Gewalt wirkt, der Intellekt dagegen ein Sekundäres und Bedingtes ist. Und um so mehr gilt ihm diese jammervolle Schwäche des Intellekts gegenüber dem Willen als ein Zeugnis in der bezeichneten Richtung, als es eine entsprechende Hemmung und Störung des Willens durch den Intellekt nicht gibt. Einen weiteren Beweis für die Ursprünglichkeit des Willens findet er in der häufigen Thatsache, dass der Intellekt durch den Willen gesteigert wird. Besonders in schwierigen Umständen, in Notlagen ist dies zu bemerken; selbst der Verstand der Tiere wird durch die Not bedeutend erhöht. Auch das Gedächtnis zieht Schopenhauer heran: es wird durch die Beziehung zu Interesse und Leidenschaft gelenkt. Sehr oft kommt es vor, dass uns von irgend welchen Erfahrungen alles übrige entschwunden ist und nur ihre Beziehung zu unserem Willen im Gedächtnis anklingt. Das Gedächtnis des Herzens ist viel intimer als das des Kopfes. Überhaupt bedarf das Gedächtnis der Unterlage eines Willens als eines Fadens, auf den sich die Erinnerungen reihen. Beweise ganz anderer Art wieder liefern ihm gewisse Erfahrungen, die dem moralischen Gebiet angehören. Wir sind bemüht, an uns und unseren Freunden die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen, schlechte Streiche für blosse Verirrungen auszugeben, Thorheit, Unüberlegtheit, Leichtsinn vorzuschieben, um nur dem Vorwurf der Verderbtheit vorzubeugen. Würde dies geschehen, wenn nicht der Wille der Kern des Menschen

Digitized by Google

wäre? Den Willen als das allein Wesentliche im Menschen suchen wir von schweren Vorwürfen rein zu erhalten; den Intellekt als das Nebensächliche geben wir leichteren Herzens preis. Das Wollen spüren wir als etwas, was vom Menschen selbst ausgeht, sein eigenes Selbst ausmacht, und wofür daher der Mensch als verantwortlich angesehen wird. Hohe Geistesgaben dagegen werden als ein Geschenk der Natur oder der Götter betrachtet. Wie ist auch die moralische Selbstzufriedenheit so grundverschieden von dem Bewusstsein unserer intellektuellen Überlegenheit! Der tiefe Ernst und die stille Freude jener spricht dafür, dass dabei unser wahres inneres und ewiges Wesen beteiligt ist. Mit der intellektuellen Selbstzufriedenheit dagegen pflegen sich übermütige Eitelkeit, wonnevoller Kitzel, höhnisches Herabsehen auf andere zu verbinden, — Beweis genug, dass es sich hierbei um mehr äusserliche und nur zeitliche Vorzüge handelt. — Diese Beweise sind ohne Zweifel von sehr ungleichem Wert; im ganzen aber führen sie doch eine deutliche Sprache. Schopenhauer hat jedenfalls eine Fülle von Thatsachen angeführt, denen gegenüber es unangemessen erscheint, den Willen als ein Ergebnis blosser Empfindungen und Vorstellungen aufzufassen.

Andere Beweise wieder gehen mehr nach der Richtung des Dualismus hin. Aus verschiedenen Thatsachen schliesst Schopenhauer auf die Unermüdlichkeit des Willens und das leichte Ermüden des Intellekts. Der Wille ist ganz Thätigkeit; Trägheit ist ihm unbekannt; der Intellekt ist an sich träge und gleichgültig und muss zur Thätigkeit erst durch ein anderes — den Willen nämlich — getrieben werden. Aber noch in anderen Beziehungen sind Wille und Intellekt reine Gegensätze: der Wille lässt keine Grade seines Wesens zu; er ist überall vollkommen und ganz er selbst; nur seine Erregung zeigt Gradunterschiede; der Intellekt hingegen hat auch in seinem Wesen Grade, Stufen, Vollkommenheitsunterschiede. Und auch rücksichtlich der Veränderlichkeit besteht voller Gegensatz: der Wille wird von

Digitized by Google

dem Werden, Wechsel und Wandel des Intellekts nicht mitgetroffen; er ist unveränderlich von Anfang bis zum Ende. Auch das Alter vermag ihn nicht zu verändern; nur die Form wird vielfach eine andere: an die Stelle der Wollust tritt Völlerei, die Prachtliebe macht dem Geiz, die Eitelkeit der Ehrsucht Platz. Schliesslich aber weisen alle diese Gegensätze auf den uns längst bekannten Grundgegensatz hin: der Wille ist erkenntnislos, der Intellekt willenlos; der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch.

Freilich wird angesichts dieses Dualismus die als Thatsache vorliegende Einheit der Persönlichkeit zu etwas Unbegreiflichem. Wie soll das Ich, das da will, zugleich das erkennende Ich sein können? Diese Unmöglichkeit, auf jener dualistischen Grundlage die Einheit der Persönlichkeit zu verstehen, gibt sich bei Schopenhauer mit schlagender Naivetät kund. Wenn er auf die Identität des Subjektes des Wollens mit dem des Erkennens zu sprechen kommt, so pflegt er sie als „das Wunder κατ' ἐξοχήν" zu bezeichnen.

Führt denn nun aber Schopenhauer seinen Voluntarismus auch folgerichtig durch? Es gibt in seiner Psychologie viele Züge, die man als intellektualistisch bezeichnen muss. Der Intellekt ist, mag er auch Werkzeug, Diener, Leibeigner des Willens sein, eben doch erkennend, sehend, während der Wille erkenntnislos und blind ist. Dies gibt dem sekundären Intellekt einen gewaltigen Vorzug vor dem Willen. Der Intellekt ist trotz seiner untergeordneten Natur doch das Hegemonikon des Willens; er ist sein Leiter und Führer, „wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht". Der Wille ist „der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt". So kommt es, dass der Wille so, wie der Intellekt aufspielt, tanzen muss.[332])

Ich behaupte keineswegs, dass Schopenhauer durch diese Anerkennung der führenden Stellung des Intellekts sich in Widerspruch mit seinem Voluntarismus setzt. Vielmehr ist es so, dass der Schopenhauerische Voluntarismus vermöge seiner eigentümlichen Natur durchaus folgerichtig

Digitized by Google

zu einem gewissen Intellektualismus hinführt. Seine Psychologie ist in ihrer Grundlage voluntaristisch, in gewissen Folgerungen aber intellektualistisch. Der Wille ist trotz seiner Ursprünglichkeit erkenntnislos; der Intellekt wiederum ist bei all seiner Sklavennatur doch durch und durch Erkenntnis. Daher schwingt sich das untergeordnete Werkzeug folgerichtig zur führenden Macht auf.

Nun findet sich freilich in Schopenhauers Psychologie noch eine starke Zuspitzung des Intellektualismus. Das künstlerische Betrachten und philosophische Erkennen bedeutet nach Schopenhauer ein völliges Sichlosreissen des Intellekts von seinem metaphysischen Boden. Hier hat der Intellekt den Zwang des Willens von sich geworfen, ist gänzlich willensfrei geworden, hat sich auf eigene Füsse gestellt. Dieser Intellektualismus steht nun allerdings mit dem grundlegenden Voluntarismus in unversöhnlichem Widerspruch: das nur Physische, das Abhängige hat sich, man weiss nicht wie, zum Range eines metaphysisch Selbständigen erhoben. Dieser Widerspruch wird uns dort näher beschäftigen, wo von der willensfreien Erkenntnis und dem Genie die Rede sein wird.[333])

Von einem näheren Eingehen auf Schopenhauers Psychologie kann ich hier um so mehr absehen, als er selbst seine Psychologie in die verschiedensten Teile seines Systems hineingearbeitet hat und uns demgemäss manche wichtige psychologische Lehren — ich erinnere an die Intellektualität der Anschauung und an den Unterschied von Verstand und Vernunft — bereits in früherem Zusammenhange vorgekommen sind und andere — z. B. die Lehren von dem willensfreien Erkennen, von den Liebesgefühlen, von Schmerz und Lust — uns in späterem Zusammenhange begegnen werden. Auch jede weitere Kritik seiner psychologischen Aufstellungen möge hier bei Seite bleiben. Es müsste dabei, so scheint es mir, besonders auf zwei Gesichtspunkte Gewicht gelegt werden. Einmal wäre der trübende Einfluss seiner Metaphysik auf manche psychologische

Digitized by Google

Betrachtungen hervorzuheben. Man denke z. B. an den Satz, dass nur der Intellekt, niemals aber der Wille ermüde. Sodann aber wäre in mannigfachen Beziehungen darauf hinzuweisen, dass Schopenhauer mit dem Rationalismus gebrochen hat, dem gemäss in der menschlichen Seele alles der Hauptsache nach klar und logisch, in der Weise des verständigen Erkennens, zugeht. Er hat das Dunkle und Unbewusste, das Strebungs- und Willensartige im menschlichen Seelenleben zu starker Geltung gebracht. Diesen Bruch mit dem Rationalismus hat Rudolf Lehmann mit eindringlichen Worten als ein Verdienst der Psychologie Schopenhauers hingestellt.[334]) Aber auch das Herauskehren des Widerstreites zwischen Intellekt und Willen muss als ein nicht unbedeutendes Verdienst anerkannt werden. Mag auch die Beleuchtung, unter die er diesen Widerstreit rückt, allzu grell sein, so hat er doch hiermit auf einen Gesichtspunkt hingewiesen, der in der Psychologie zu wenig beachtet war. Überhaupt kann seine Psychologie als Einspruch gegen die zuweitgehende vereinheitlichende und harmonisierende Betrachtungsweise in psychologischen Fragen, wie sie die Regel bildet, angesehen werden. Die Psychologie hat auch die Risse und Reibungen, an denen das Seelenleben leidet, auch das Mangelhafte und Bedenkliche, das Unheimliche und Gefährliche, das in der Einrichtung des Seelenlebens liegt, nachdrücklich hervorzukehren. Schopenhauer hat auf diese Aufgabe der Psychologie ein eindringliches Licht geworfen.

Ein Punkt bedarf noch besonderer Erwähnung: die Stellung des Gefühls- und Gemütslebens. Der Dualismus von Wille und Intellekt machte es schwierig, wo nicht unmöglich, dem Gefühl in seiner Eigentümlichkeit gegenüber dem Willen gerecht zu werden. Es blieb kaum etwas anderes übrig, als es in den Bereich des Willens zu ziehen. Schopenhauer erklärt denn auch, dass er unter Willen nicht nur die förmlichen Entschlüsse und Willensakte, sondern auch alles Lieben und Hassen, Hoffen und Fürchten,

Digitized by Google

Sichfreuen und Trauern, kurz alle Affekte und Leidenschaften, endlich aber auch die Gefühle der Lust und Unlust verstehe. Mag man auch anerkennen, dass diese Auffassung in der unleugbaren nahen Beziehung aller dieser Vorgänge zum Willen ihren Wahrheitskern hat, so liegt hier doch allzu sehr eine Psychologie in Bausch und Bogen vor. Auch ist nicht zu vergessen, dass dadurch in den Willensbegriff eine gewisse Unklarheit kommt. Der blinde Wille zum Leben soll nun auch ohne weiteres das Gemütsleben umfassen.[335])

Digitized by Google

Sechzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

1. Leid und Glück.

Mit Schopenhauers Willensmetaphysik ist zugleich sein Pessimismus gegeben. Liegt der Welt eine vernunftlose, gesetzlose, ziellose Macht zu Grunde, eine Macht, die unheilbar blind und roh ist, so fordert dies notwendig zu einem verwerfenden Urteil gegenüber dem ganzen Dasein heraus. Wie soll, wenn der Kern alles Seins unbelehrbar vernunftlos ist, eine Welt herauskommen, die den Vernunftbedürfnissen und sittlichen Idealen des Menschen irgend welches Genüge bieten könnte? Und im besonderen kann aus dem Willensgrunde niemals Lust und Befriedigung entspringen. Der Wille ist Streben ohne Ziel. Fehlt aber das Ziel, so gibt es keinen Ruhepunkt, also keine Befriedigung.[336])

Indessen begnügt sich Schopenhauer nicht, den Pessimismus als Folge seines metaphysischen Grundprinzips auszusprechen. Vielmehr bildet es eine Hauptangelegenheit seiner Philosophie, den Pessimismus durch eine umfassende, vielseitige Betrachtung der erfahrungsmässigen Welt zu begründen. Wenn er den Optimismus als eine grundverkehrte Ansicht brandmarkt und den Pessimismus als unverblendete, dem unerschrockenen Wahrheitsstreben entspringende Lebensanschauung preist, so steht ihm dabei die thatsächliche Welt der Erscheinungen, besonders das menschliche Leben und Streben, Kämpfen und Arbeiten vor Augen.

Digitized by Google

Es fehlt Schopenhauers Pessimismus sicherlich nicht an Übertreibungen und Verzerrungen. Trotzdem wäre zu wünschen, dass das Bewusstsein unserer Zeit mehr davon in sich aufnähme, als dies bis jetzt geschehen ist. Ist nicht unser öffentliches Leben voll von Erscheinungen, die nur auf Grund einer gedankenlos optimistischen Psychologie und allzu vertrauensseligen Kulturauffassung möglich sind? Allen denen z. B., die solche zweideutige Werte wie Zeitungswesen, Volksversammlungen, allgemeines Wahlrecht als Errungenschaften, von denen nur oder fast nur Gutes ausströmt, preisen, wäre ein Beherzigen dessen von grossem Nutzen, was Schopenhauer über die Seltenheit und Schwierigkeit des interesselosen, sachlichen Erkennens, über die grenzenlosen Verdunkelungen des Intellekts durch Neigung, Leidenschaft, Parteiinteresse, über das Bündnis der Dummheit und Mittelmässigkeit gegen die überragenden Geister beredt auseinandersetzt. Und wenn man hört, wie von vielen alle Vervollkommnungen der Technik, alle Erleichterungen und Verfeinerungen des Lebens, alle Neuerungen, besonders wenn sie durchdringen oder Aufsehen machen, besinnungslos als zweifellose Fortschritte, als Triumphe der „Jetztzeit" gefeiert werden, so möchte man allen diesen dringend wünschen, dass sie in Schopenhauers Schule auf die ungeheuren Schwierigkeiten achten lernen, die sich dem Entstehen und Beharren von Befriedigung und Glück entgegenstellen, dass sie sich in seiner Schule gegen die Täuschung der Scheinwerte wappnen und gegen die Gleichsetzung von Entwickelung und Besserwerden skeptisch stimmen lassen.

An Schopenhauers empirischem Pessimismus — und nur von diesem soll jetzt die Rede sein — lassen sich mehrere Seiten unterscheiden. Vielleicht am prinzipiellsten begründet ist diejenige, die sich auf die Natur und Verbreitung von Lust und Unlust bezieht.

Man wird, so scheint mir, in dieser Hinsicht einem gewissen Pessimismus nicht entgehen können. Fragt man

Digitized by Google

nach der Abstumpfung von Lust und Unlust, so lehren tausendfache Erfahrungen, dass längere Dauer und Wiederholung bald und leicht die Lust vermindern, ja verschwinden lassen, dem Schmerze dagegen viel weniger sein Störendes und Aufregendes nehmen. Was soeben noch Vergnügen und Genuss bereitete, verliert mit dem Reize der Neuheit oft erschreckend bald den Charakter merkbarer Lust, wird alltäglich und selbstverständlich. Gegenüber dem Schmerz erweist sich die Gewohnheit als weit ohnmächtiger. Schon diese Verschiedenheit in dem Einflusse der Gewohnheit lässt das menschliche Bewusstsein als einen weit ungünstigeren Boden für die Lust als für die Unlust erscheinen. Und noch mehr tritt dies hervor, wenn man daran denkt, wie schwer sich gerade die hohen und höchsten Grade der Lust längere Zeit hindurch erhalten, wie gerade an sie sich so leicht Überdruss, Widerwille, Langeweile knüpfen, wie dagegen der langen und überlangen Dauer heftiger Schmerzen das Bewusstsein keine sonderlichen Schwierigkeiten entgegenstellt.

Schopenhauer verfährt nicht im Geiste dieser und ähnlicher vorsichtig pessimistischer Erwägungen, wenn sie auch nicht ganz bei ihm fehlen.[337]) In überwiegender Weise aber geht er radikaler vor. Besonders sind es zwei Gedankengänge, die der Lust allen Boden entziehen und sie als im Grunde gar nicht oder doch kaum vorhanden hinstellen sollen.

Die erste leitet aus der psychologischen Natur des Wollens die Bestandlosigkeit der Lust ab. Nur wo ein unerfüllter Wunsch, ein ungestilltes Bedürfnis vorhanden ist, entspringt Streben und Wollen. So ist also Mangel und Schmerz die Voraussetzung, die „Unterlage" alles Wollens. Und gewöhnlich dauert das unerfüllte Wollen lange; die Forderungen gehen ins Endlose. Kaum aber ist das Erstrebte erreicht, so verliert es seinen Reiz; es entsteht Langeweile, das Gefühl der Sättigung, der Leere und Öde; oder es stellt sich auch Bedürfnis und Wunsch

Digitized by Google

unter einer neuen Gestalt ein, und das Spiel beginnt von neuem. So ist unser Wollen voll Unbehagen und Unruhe. Es „oszilliert" beständig zwischen Schmerz und Langerweile. Der Kampf aber gegen die Langeweile ist fast noch quälender als gegen den Schmerz. Der Hinweis auf dieses Hin- und Hergeworfenwerden zwischen der Scylla des Schmerzes und der Charybdis der Langenweile gehört zu den Lieblingsgedanken des Schopenhauerischen Pessimismus. Not und Schmerz erfüllen die Welt, und „auf die, welche diesen entronnen sind, lauert in allen Winkeln die Langeweile". So ist also für das Gedeihen der Lust im naturnotwendigen Gang des Wollens kein Platz. Kaum entstanden, verschwindet auch schon der Genuss; er bildet ein allerflüchtigstes Mittelglied, er ist bestandlos: der Besitz erzeugt sofort das Gefühl der Sättigung. Es ist „wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört". Schmerz und Langeweile dagegen gehören in voller Auslebung wesenhaft zum Verlaufe des Wollens, und sie treten um so entsetzlicher auf, je grimmiger der Willensdrang ist.[338])

Ohne Zweifel verhält es sich so oder nahezu so in vielen Fällen. Besonders bei manchen Personen pflegt die Unlust des Entbehrens und Habenwollens nach flüchtiger Lust des Besitzes in das Gefühl der Freudlosigkeit, des Überdrusses, der Leere überzugehen. Aber etwas Allgemeingültiges hat Schopenhauer nicht aufgestellt. Vor allem verkennt er die dem Streben, Arbeiten, Kämpfen als solchem innewohnende Lust. Hindernisse zu überwinden, sich mit Gefahren herumzuschlagen ist für sehr viele ein Hauptreiz des Lebens, eine unerschöpfliche Quelle belebender, veredelnder Lust. Dazu kommt dann das Gefühl des Fortschreitens, der allmähligen, wenn vielleicht auch langsamen Annäherung an das Ziel: auch hieraus fliesst sehr häufig ein Genuss, der die Ungeduld und andere unlustvolle Gefühle weit überwiegt. Friedrich Vischer hat Recht, wenn er sagt, dass man bei Schopen-

Digitized by Google

hauer überall keinem wahren Begriff von der Arbeit begegne; und Eucken hebt in ähnlicher Weise hervor, dass in der verfeinerten Geistigkeit, die Schopenhauer vertrete, das kraftvolle Schaffen fehle.[339]) Jede Kritik seines Pessimismus wird diesen Punkt als eine Hauptsache behandeln müssen. Sodann aber unterschätzt Schopenhauer die Dauer der Befriedigung, besonders bei den edleren Genüssen. Selbst in der Geschlechtsliebe ist doch abgesehen von ausgeprägten Verführern und Wollüstlingen keine Rede davon, dass der Besitz des geliebten Weibes sofort alle Lust schal machte. Übrigens spricht Schopenhauer, wie wir noch weiterhin sehen werden, so oft von den geistigen Genüssen als von dauernden, standhaltenden, dass er selbst das sehr Eingeschränkte in der Geltung jener grundlegenden Darlegung thatsächlich anerkennt.

Noch radikaler gegen die Lust gerichtet ist die zweite Betrachtung. Alle Lust ist bloss scheinbar, Wahn, Chimäre; sie ist nichts Positives. Positiv ist allein der Schmerz; dieser ist unmittelbar gegeben, kündigt sich unmittelbar durch sich selbst an. Was sich unserem Willen entgegenstellt und ihn durchkreuzt, empfinden wir unmittelbar als Schmerz. Alle Befriedigung dagegen ist negativ, wird nicht direkt empfunden. Sie kommt nur als Befreiung von einem Schmerze, als Ende eines Leidens zu stande. Güter und Vorteile, die wir besitzen, sind uns als solche nicht fühlbar. Erst wenn wir sie nach vorausgegangenem Verlust wiedererlangen, fühlen wir Freude. So beruht also die Befriedigung auf der Erinnerung an vorhergegangenes Entbehren und Leiden. Somit lässt sich Schopenhauers Ansicht dahin zusammenfassen: der Genuss kommt nur als Kontrast zu vorausgegangenem Leiden zu stande, ist daher negativ und blosser Schein. Sogleich hier sei bemerkt, dass Schopenhauer diese ganze, in den beiden Betrachtungen enthaltene Lehre von der Bestandlosigkeit und Negativität des Genusses durch einen metaphysischen Hinweis zu verstärken sucht. Der Wille ist Streben ohne

Digitized by Google

Ziel und Ende; wie soll ihm da irgend etwas Genüge thun? Und um so weniger ist dies möglich, als das Leben blosse Erscheinung des Willens, bloss Oberfläche ohne Solidität, bloss Schatten ist. Wie kann dem Willen sein blosses Bild, sein blosser Schatten Befriedigung geben?[340]) Wer Leopardi kennt, wird überrascht sein, wie sehr Schopenhauer mit diesem grossen Dichter in der Überzeugung von der negativen Natur allen Genusses, wie auch in zahlreichen anderen Stücken seines Pessimismus übereinstimmt.[341])

Auch die Lehre von der Negativität des Genusses geht viel zu weit. Erstlich gibt es eine Menge von Lust, die ohne irgend merkbare vorausgegangene Unlust einzutreten vermag. Wenn ich mich über das Grün der Wiesen oder über einen prächtigen Menschen freue, so braucht kein Entbehren, Wünschen, Leiden, selbst nicht im allergeringsten Masse, vorangegangen zu sein. Und zweitens: wäre denn, selbst wenn Schopenhauer Recht hätte und aller Genuss nur auf Kontrast beruhte, damit auch schon dem Genuss seine positive Natur abgesprochen? Ein Genuss, der lediglich Kontrastgefühl ist, bedeutet darum nicht minder eine unmittelbar gefühlte, positive Wirklichkeit im Bewusstsein. Überhaupt ist es ein Unding, eine Lust als solche für Wahn zu erklären. Spüre ich eine Lust, so ist sie, selbst wenn sie gänzlich auf nichtigen, verkehrten, absurden Vorstellungen beruhte, also hinsichtlich ihrer Grundlage eitel Einbildung wäre, doch an sich selbst etwas durchaus positiv Wirkliches. Solange ich die Lust spüre, ist ihre seelische Wirklichkeit unangetastet.

Ist aller Genuss bestandlos und scheinbar, so ist es folgerichtig, dass Schopenhauer allein die Schmerzlosigkeit als Ziel menschlichen Strebens gelten lassen will. Das höchste wirkliche Glück besteht in dem schmerzlosen Zustand. Es ist die oberste Regel seiner Klugheitslehre, nicht nach positiven Genüssen, sondern nur nach Vermeidung der Leiden, Entfernung des Mangels, Abwehr der Schmerzen zu streben. Oft indessen drückt er sich mass-

Digitized by Google

voller aus, und da wird er allgemeinerer Zustimmung sicher sein dürfen. Das Beste sei es, so sagt er, wenn wir unsere Ansprüche kluger Weise auf ein erträgliches, ruhiges Leben einschränken. Die rastlose Jagd nach dem Glück sei eine Quelle grosser Leiden. Und wenn er in demselben Zusammenhange hervorhebt, dass diese Welt nicht da sei, um genossen zu werden, und dass es grundverkehrt sei, diesen Schauplatz des Jammers in einen Lustort verwandeln zu wollen, so trifft er damit ein höchst verderbliches Vorurteil, ein Vorurteil, das sich gerade im eigentlich „modernen" Menschen, auch in dem ideal gerichteten, nur zu häufig eingewurzelt findet, und das von vornherein die Beurteilung vieler Bestrebungen, besonders der sozialen, verfälscht.[342])

In vielen Stücken seiner Lehre treten bei Schopenhauer den radikalen Überspannungen einsichtsvolle Anerkennungen ergänzend und mildernd zur Seite. So auch hier. In der Schopenhauerischen Welt ist die Sonne des Glückes nicht so verdunkelt, wie man dies nach seinen Erklärungen über die Bestandlosigkeit und Negativität des Genusses und nach der Auflösung des Glückes in blosse Schmerzlosigkeit erwarten sollte. Schopenhauer wird unfolgerichtig; aber wir lassen uns dies gern gefallen, weil er hierin eine unbefangenere Würdigung der Gefühlserfahrungen der Menschheit zeigt als in seinem prinzipiellen Pessimismus.

Die Welt des willensfreien Erkennens, also der Philosophie und Kunst, gilt Schopenhauern als Quelle bedeutsamer, edler Genüsse. Er preist das Glück der genialen Menschen mit warmen, aus beseligtem eigenem Erleben stammenden Worten wie etwas, das über jenes Zerrinnen in Langeweile und über das Bedingtsein durch den Kontrast weit erhaben ist und auch nicht die Blässe blosser Schmerzlosigkeit zeigt. Nicht im Ruhme besteht das Glück des Genius, sondern in den grossen Eigenschaften des Geistes und Herzens, die ihm den Ruhm erwarben, und in der angemessenen, durch die Gelegenheiten begünstigten Ent-

Digitized by Google

wicklung dieser Eigenschaften. Vor allem aber ist es der Reichtum an wertvollen, einer unabsehbaren Zukunft geistige Nahrung spendenden Gedanken, worin sein unentreissbares Glück beruht. Dabei ist Schopenhauer freilich, der Folgerichtigkeit halber, öfters bemüht, dieses von ihm selbst als höchst positiv geschilderte Glück zu blosser Schmerzlosigkeit abzuschwächen. An späterer Stelle wird noch näher von diesem Glück die Rede sein, das derjenige erfährt, der neben seinem persönlichen Leben ein höheres, intellektuelles Leben in Philosophie und Kunst führt. Übrigens muss man dabei nicht gerade nur an das Genie denken, wenn auch freilich hier das Glück des willensfreien Erkennens in ganz besonderer Reinheit und Stärke auftritt. Sondern Schopenhauer zieht den Umfang weiter und gesteht auch dem geistvollen, intellektuell hochstehenden, innerlich reichen Menschen überhaupt, ohne dass er gerade der so überaus kleinen Gruppe der Genies angehört, den Vorzug echten, reinen Glückes zu. Ja ganz besonders gern ergeht er sich in Schilderungen des genussreichen Daseins, das sich die innerlich bedeutsame Individualität selbst zu bereiten vermag. Schon wer in eigener innerer Selbstbildung stetig fortschreite, finde seinen Geist befriedigt und belohnt. Im Grunde bestehe aller Genuss im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte. Und andere Male wieder preist er das innige und lebhafte Gefühl des eigenen Wertes als höchstes Gut. Er hat das Bedürfnis, die dem bedeutenden Geiste innewohnenden Quellen des Glücks in ihrer Stärke und Überlegenheit gegenüber den äusseren Verhältnissen und Schicksalen erscheinen zu lassen. Besonders zeigt dies die Abhandlung in den Parerga „Von dem, was einer ist". Dazu kommt dann noch, dass Schopenhauer auch moralische Quellen des Glückes kennt. Das Handeln, das aus Liebe und Güte fliesst, gewährt eine getroste Stimmung und tiefen Frieden.[343])

Wir sehen nun von diesen optimistischen Ermässigungen und Ergänzungen ab und erinnern uns wieder daran, dass

Digitized by Google

Schopenhauer grundsätzlich den Genuss für bestandlos und nichtig erklärt. Hiermit ist aber unmittelbar noch nichts über die Ausdehnung und Höhe der Schmerzen und Leiden gesagt. Dies tritt nun eben noch zu den erörterten pessimistischen Lehren hinzu, dass nach seiner Schätzung Schmerz und Jammer auf Erden nach Grad und Verbreitung von überwältigender Grösse, von erdrückender Wucht sind. Wohin er auch blickt, wird ihm das ungeheure Überwiegen der Leiden, die höllenartige Beschaffenheit der Welt zu felsenfester und heiliger Gewissheit. Von dem in der Tierwelt herrschenden grausamen Vernichtungskampf entwirft er in dem Kapitel „Charakteristik des Willens zum Leben" ein erschütterndes Gemälde. Was aber das menschliche Leben betrifft, so erscheint ihm auch dieses nicht in günstigerem Lichte. Es ist übervoll von bösen Zufällen, lauernden Hemmungen und Gefahren, kleinen und grossen Widerwärtigkeiten und Unfällen; es ist „ein Meer voller Klippen und Strudel".

In ein solches Element ist der Mensch gestellt, dieses „Konkrement von tausend Bedürfnissen"; er ist also im höchsten Grade abhängig und angreifbar. So entstehen ihm von allen Seiten Ungewissheiten, Sorgen und Enttäuschungen, teils furchtbare Trauerspiel-, teils ärgerliche, läppische Komödienszenen. Wer den Grad von Feindseligkeit, mit der Natur und Gesellschaft den Menschen quälen, ermessen will, möge an die Sklavenställe und Fabriken, an die Lazarette, Gefängnisse und Schlachtfelder denken und sich den Tod, diesen gänzlichen und unheilbaren Schiffbruch, in dem die mühselige Fahrt endet, vor Augen halten. Wenn wir trotzdem den Gedanken des Todes und seiner Schrecken ertragen, so ist dies nur ein Beweis für die Entsetzlichkeit der Leiden des Lebens, von denen wir durch den Tod Befreiung erwarten. Sodann aber muss man erwägen, dass die Beschaffenheit der allermeisten Menschen derart ist, dass sie einander zur Quelle zahlloser Plagen werden. Das Menschliche ist der Schauplatz

Digitized by Google

für die üppige Herrschaft von Irrtum, Thorheit, Selbstsucht, Bosheit, Erbärmlichkeit jeder Art. „Der Tod des Sokrates und die Kreuzigung Christi gehören zu den grossen Charakterzügen der Menschheit.“ Dazu kommt aber noch, dass diese sogenannten Güter, allen voran die Geschlechtsliebe, auf Wahn und Täuschung beruhen. In der Nähe und Gegenwart verschwinden die Paradiese, die uns der Zauber der Entfernung vortäuschte. Besonders aber, wo eine Freude sich recht laut und aufdringlich äussert, wie dies bei allen glänzenden Festlichkeiten der Fall ist, dort ist nur Dekoration und Aushängeschild der Freude anzutreffen; die Freude selbst „hat beim Feste abgesagt“. Das menschliche Treiben steckt eben voll von Hohlheit und Gleissnerei. Um so greller aber machen sich die Nöte und Leiden fühlbar, als der Aufwand von Arbeit, Kraft und Mühsal in argem Missverhältnis zu Ergebnis und Lohn steht. Überall herrscht rastloses Mühen, beständiges Drängen, endloser Kampf, erzwungene Thätigkeit mit äusserster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Was aber kommt dabei heraus? Ein kurzes Leben, das im glücklichsten Falle erträgliche Not und verhältnismässige Schmerzlosigkeit aufweist. So ist das Leben „ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt“. Wenn man aber auf die edlen Genüsse der geistig Hochstehenden hinweist, so wird auch dieser Hinweis zu nichte durch die Wahrnehmung, dass mit der Zunahme der Intelligenz auch die Schmerzempfindlichkeit wächst und besonders beim Genie die gesteigerte Glücksfähigkeit, wie später noch deutlicher zu zeigen sein wird, schlimme Kehrseiten mit sich führt. Aus ähnlichem Grunde ist ja schon der Mensch überhaupt dem Schmerz gegenüber ungünstiger als das Tier gestellt. Dieses geht im Geniessen der Gegenwart einfach auf. Erst im Menschen entstehen, durch die Steigerung des Vergleichens und Erinnerns, des Denkens und der Phantasie, die Quälgeister der Sorgen. Mit ihnen findet sich allerdings auch die Fähigkeit des Hoffens ein; allein

Digitized by Google

die Freuden der Hoffnung vermögen den Qualen der Sorge nicht im entferntesten das Gleichgewicht zu halten. Auch sind die geistigen Schmerzen weit schärfer als die leiblichen. Dazu kommt noch, dass auch die erschreckende Gewissheit des Todes erst für den Menschen entsteht. So steigert sich von den verschiedensten Seiten her die Masse der Leiden ins Unerträgliche.[344]) — Somit hat Schopenhauer das Lebensgefühl des Buddhismus ins Abendland verpflanzt: alles Leben ist wesentlich Leiden.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Schopenhauer in diesen Schilderungen und Urteilen mit starker Einseitigkeit verfährt. So findet z. B. alles, was stilles Behagen, trauliche Enge, munterer Scherz, frohes Spiel bedeutet, bei ihm keine Würdigung. Er hat wenig Blick für die unscheinbaren Blüten des Glücks, die sich in beschränkten äusseren Verhältnissen und in engen geistigen Gesichtskreisen entfalten. Dichter, wie Dickens oder Jean Paul, Stifter oder Keller, lassen uns sehen, welche Fundstätten köstlichen Behagens und Friedens entlegenste Winkel des Lebens und krummgewachsene Naturen sein können. Auch bringt Schopenhauer die angeborene glückliche Gemütsart, das Talent, die Dinge leicht und scherzhaft zu nehmen und immer obenauf zu sein, trotzdem, dass er in den „Aphorismen zur Lebensweisheit" treffliche Worte über das heitere Temperament sagt, doch dort, wo er den Glückswert des Lebens abschätzt, lange nicht gebührend in Anschlag.[345]) Von Naturen, wie Goethes Mutter oder Karoline Schlegel, können wir lernen, welch einen unerschöpflichen Quell von siegreicher Heiterkeit, welch eine fast unbegreifliche Fähigkeit des Sichwiederaufrichtens und Frei- und Leichtwerdens manche Menschen in sich tragen. Bei alledem aber ist Schopenhauer jenem Optimismus gegenüber stark im Recht, der es mit den furchtbaren Seiten des Daseins oberflächlich nimmt, nicht fest auf sie hinsehen will und durch seine vermeintlich objektiven Darlegungen nur zu deutlich den Hang des Harmonisierens und Beschönigens

Digitized by Google

hindurchblicken lässt. Er bringt uns unwidersprechlich zu Gefühl, dass sich für die Gestaltung der Weltanschauung die Leiden des Daseins fast als eine überwältigende Last geltend machen.

Zu den eigentlichen Schmerzen kommen dann nun noch die Plagen der Langenweile. Was er über diese Plagen sagt, über die Zugänglichkeit für sie, über die Mittel, sie zu vertreiben, über die unermessliche Bedeutung, die die Angst vor ihnen für das gesellige Leben hat, ist fast durchweg treffend. Besonders gilt dies von seinen Ausführungen darüber, wie sehr die Reichen und Vornehmen von Langerweile gemartert werden, und wie Geselligkeit, Luxus, Vergnügen jeder Art, namentlich auch Kartenspiele und andere Glücksspiele, als Belege für den hohen Grad zu betrachten sind, in dem die Furcht vor der Langenweile die Menschen in ihren Beschäftigungen und Einrichtungen bestimmt.[346])

Es darf endlich noch eine Seite an Schopenhauers Lehre vom Schmerze nicht vergessen werden — eine Seite, vermöge deren die Fülle der Schmerzen in der Welt auf ihn ganz besonders nach der Richtung des Pessimismus wirken musste. Nach seiner Überzeugung ist es falsch, anzunehmen, dass ein bestimmter Grad von Schmerz durch den gleichen Grad von Lust ausgeglichen werden könnte. Jeder Schmerz ist, und folgten ihm noch so grosse Wonnen, unausgleichbar, unaufhebbar. Selbst das Glück Tausender könnte nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen aufwiegen. Gäbe es daher auch hundert Mal weniger Schmerzen in der Welt, als der Fall ist, so würde dennoch schon das blosse Dasein des Schmerzes hinreichen, das Verdammungsurteil über die Welt zu begründen.[347]) Hätte Schopenhauer hierin Recht, so wäre allerdings damit ein Pessimismus von unerhörter Furchtbarkeit begründet.

Digitized by Google

Siebzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

2. Zufall, Unverstand, Bosheit.

Wenn von Schopenhauers Pessimismus die Rede ist, so muss man nicht nur unmittelbar Schmerz und Lust, sondern auch den äusseren und inneren Boden, worauf Schmerz und Lust erwachsen, in Betracht ziehen. Mit diesem Boden ist einerseits die Art der äusseren Schicksale des Menschen und anderseits seine seelische Beschaffenheit gemeint. In der Gestaltung dieser beiden Faktoren ist Gunst und Ungunst des Entstehens und Gedeihens von Lust und Glück eingeschlossen.

Schopenhauer nennt den Zufall eine „böse Macht", und er ist reich an treffenden Worten und Vergleichen darüber, wie arg wir in ihren Händen sind. Glück vermag mehr als Klugheit und Stärke. Dem Menschen widerfahren von aussen weit mehr Hemmungen und Widerstände als Förderungen. Auch abgesehen von der Bosheit der Menschen und den absichtlich uns zugefügten Schädigungen, bewegt sich der Mensch auf einem feindseligen Boden. Unfälle, grosse und kleine, sind das Element unseres Lebens. Kein Vergnügen ohne Störung, keine Erleichterung ohne neue Beschwerde. Alle Augenblicke versagen die Hilfsmittel unserer täglichen und stündlichen Not; gar oft brechen die Stufen, auf die wir treten. Auch sind alle Berechnungen nicht im stande, die Widerwärtigkeiten zu vereiteln. Und um so abhängiger ist der Mensch von all den tausend widrigen Zufällen, als er das bedürftigste, wünschereichste Geschöpf ist. Wir gleichen dem Phineus, dem die Harpyen

Digitized by Google

alle Speisen besudelten. So vergeht unser Leben in Sorge und Angst, teils unter läppischem Schabernack des Zufalls, teils unter tragischen Wehen. Die meisten laufen schiffbrüchig und entmastet in den Hafen ein.[348])

Blickt Schopenhauer sodann auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur, so fällt ihm vor allem ihre klägliche Unvollkommenheit in intellektueller Beziehung in die Augen. Schon die grundlegende Einrichtung des menschlichen Intellekts ist in hohem Grade unvollkommen. Wie Recht hat nicht Schopenhauer, wenn er auf das Unterbrochene und Zerstreute, das „Fragmentarische" und „Desultorische" unseres Vorstellungsverlaufes hinweist! Unser Bewusstsein stellt jederzeit ein wunderliches Gemisch von Vorstellungs- und Denkbruchstücken aller Art dar. Die grössten und edelsten Gedanken werden unversehens von den kleinlichsten und gemeinsten abgelöst. Und wie unvollkommen ist nicht der Begriff, trotz des unermesslichen Nutzens, den er für das Denken besitzt! Nur die anschauende Erkenntnis ist vollkommen; diese aber ist auf das Einzelne beschränkt. Wollen wir das Allgemeine erkennen, so bedürfen wir der Begriffe; damit aber werden wir in unserem Vorstellen unanschaulich und geraten in die Gefahr der Leerheit und Armut. Noch niederdrückender aber wirkt die Störbarkeit des Intellektes durch Gefühle, Neigungen, Leidenschaften, kurz durch den Willen. Der Wille ist der „heimliche Gegner" und „beständige Störer" des Intellekts: er lähmt ihn, zieht ihn ab, besticht ihn. Es wäre ein herrliches Ding um einen reinen, d. i. vom Willen nicht verunreinigten Intellekt; allein ein solcher ist völlig unmöglich. Wünschen, Hoffen und Fürchten, jedes Interesse, jede Regung, jeder Hang des Willens wirkt fälschend auf unser Urteil, ja sogar auf unsere Anschauung. Von diesen Verfälschungen war schon an früherer Stelle die Rede. Aber auch abgesehen von Verfälschungen ist der Intellekt schon darum ein so höchst ungenügendes Werkzeug des Erkennens, weil er seiner

Digitized by Google

Entstehung nach (wie der 14. Abschnitt dargelegt hat) nur auf das Erkennen der zur Erhaltung des individuellen Lebens nötigen Dinge angelegt ist. Der Intellekt ist daher von Hause aus nur nebenbei, in beschränkter Weise, für objektive Erkenntnis geschaffen.[349])

Man könnte nun glauben, dass der Mensch, unerachtet der seinem Intellekt nun einmal anhängenden Mängel, ihm in der Regel doch tüchtige Leistungen abgewinne. Solcher Erwartung tritt Schopenhauer mit dem entschiedensten Widerspruch entgegen. Wenn er die grosse Menge der Menschen nach ihrem geistigen Können betrachtet, so starrt ihm Dummheit und Dumpfheit, Urteilslosigkeit und Trivialität in erschreckenden Massen entgegen. Die Natur hat zu allen Zeiten nur höchst wenige wirkliche Denker hervorgebracht, und diese wenigen sind stets auch nur für sehr wenige dagewesen. Selbst etwas verhältnismässig so leicht Zugängliches, wie die echten Werke der Kunst, bleiben der stumpfen Mehrheit der Menschen ewig verschlossen. Mag er auch etwas zu schwarz malen: darin hat er sicherlich Recht, dass die Urteilskraft, die Echtes von Unechtem, Hafer von Spreu, Gold von Kupfer zu unterscheiden weiss und den weiten Abstand zwischen dem gewöhnlichen und dem seltenen Kopf wahrnimmt, sehr spärlich verbreitet ist. Und wenn er das Urteilen der allermeisten hilflos und derart durch Autorität beherrscht findet, dass es ein Nachreden, Nachklatschen, Nachpfeifen ist, so hat er, wenigstens soweit feinere Dinge, geistige Verhältnisse, menschliche Werte in Betracht kommen, kaum zuviel behauptet. Überhaupt zeigt ihm die Erfahrung, dass das Denken den meisten eine Last und Beschwerde ist. Daher suchen sie mit dem kleinsten Aufwand von Gedanken auszukommen. Sie denken „nur knapp so viel, wie ihr Berufsgeschäft nötig macht, und dann wieder so viel, wie ihre verschiedenen Zeitvertreibe, sowohl Gespräche als Spiele, erfordern, die dann aber beide darauf eingerichtet sein müssen, mit

Digitized by Google

einem minimo von Gedanken bestritten werden zu können". Zum Beleg liebt es Schopenhauer auf die gewöhnliche Geselligkeit mit ihren ärmlichen Gesprächen, auf die Wichtigkeit des Kartenspieles für sie und auf die Wichtigkeit der Zeitungen für die Bildung der meisten hinzuweisen.[350]) Mit dem letzten Punkte hat er einen Übelstand unseres Bildungslebens berührt, der sich seit seinen Tagen noch bedeutend gesteigert hat. Wie selten ist es nicht heute, dass jemand sich einem guten, gründlichen Buche ernst und mit Stimmung widmet! Für unzählige Menschen ist klägliches Zeitungsgerede die einzige geistige Nahrung. Selbst eine ernsthafte Zeitschrift zu lesen, sträuben sie sich; dagegen nehmen sie alles, was ihre Zeitung bringt, all das Augenblicksgeschreibsel, all die parteischablonenhafte Weisheit, all die zusammengerafften Notizen mit ihren Lügen und Entstellungen gewissenhaft zu sich. Und wie viel andere ähnliche beschämende Thatsachen hätte nicht Schopenhauer noch verwerten können! So drängen sich mir, wenn ich gewisse allgemein bekannte Züge, die unser Theaterwesen darbietet, erwäge, stets ungünstige Folgerungen für die Urteilsfähigkeit des Publikums auf. Je gedankenvoller, feiner und innerlicher die dramatischen Dichtungen sind, umso weniger vermögen sie die Theater zu füllen; aufregende Machwerke dagegen und schale, witzlose, geistesleere Possen und Schwänke locken immer aufs neue dichte Scharen an; ja für einen gewaltigen Teil der Grossstadtbewohner ist auch die leichtere Ware des Theaters noch nicht leicht und leer genug; sie fühlen sich erst befriedigt, wenn sie die raffinierten Roheiten und den gewürzten Stumpfsinn der Vorführungen in den Orpheen, Kolosseen, Krystallpalästen, und wie sonst die Stätten des feineren Gauklertums und Sinnenkitzels heissen mögen, auf sich wirken lassen. Und geben nicht selbst die Verhandlungen in unseren Volksvertretungen nur zu häufig Veranlassung zu der Bemerkung, wie weit das Hin- und Widerreden von sachlichem Erwägen und verständnisvollem Würdigen ent-

Digitized by Google

fernt ist! Wer diesen und ähnlichen Wahrnehmungen gegenüber das Gedankenbedürfnis und Urteilsvermögen der grossen Masse der Menschen hoch anschlägt, scheint mir mit solcher Schätzung mehr seinem Wunsch als den Thatsachen zu entsprechen.

Für die unglaubliche Verbreitung und verderbliche Macht der Thorheit spricht in Schopenhauers Augen besonders auch die übertriebene, ja „überschwengliche" Sorge um die fremde Meinung. Es wird an späterer Stelle — im folgenden Kapitel — auszuführen sein, warum Schopenhauer die Eitelkeit, Ehrsucht, Ruhmbegierde, kurz die Sorge um die fremde Meinung, als aus Thorheit entspringend ansieht. Und diese Thorheit ist verhängnisvoll; denn fast die Hälfte unserer Bekümmernisse und Ängste mag wohl aus der Sorge um die Meinung der Leute über uns hervorgegangen sein.[351]) Indessen kennt er einen noch erschreckenderen Beleg für die Macht des Unverstandes. Dieser besteht in dem Bündnis der platten und mittelmässigen Köpfe gegen die hervorragenden Geister, der Fabrikware der Natur gegen die aristokratischen Ausnahmen, der Verdienstlosigkeit gegen den Ruhm. Indem sich mit der Urteilslosigkeit der Neid verbündet, entsteht jene furchtbare Verschwörung der „Mediokren", die sich gegen das Durchdringen des Genies und gegen den Sieg der unbequemen neuen Wahrheiten richtet. Seine Worte werden besonders erregt und ergrimmt, wenn er hierauf zu sprechen kommt. Gilt ihm doch die Herrschaft der Hegelschen Philosophie und das Nichtaufkommenkönnen seiner eigenen als das beschämendste Beispiel jener Verschwörung. Auch die Litteraturzeitungen fallen ihm unter diese Beleuchtung: sie sind „Koalitionen schlechter Köpfe zum Nichtaufkommenlassen des Guten". Geist und Verstand isolieren, erwecken Neid und Feindschaft.[352])

Die Erbärmlichkeit des Menschen betrifft endlich auch das Sittliche. Selbstsucht, Gemeinheit, Bosheit

Digitized by Google

treten ihm als das Herrschende, edle und hohe Gesinnung als Ausnahme entgegen. Es gibt wahrhaft ehrliche Leute; aber sie sind Ausnahmen wie der vierblätterige Klee. Der schönen Seele mag oft zu Mute sein „wie einem edlen Staatsgefangenen auf der Galeere unter gemeinen Verbrechern". Wie das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reiche der Kunst, so führt das Böse und Hinterlistige im Reiche der Thaten die Herrschaft. Es fehlt nicht viel, so ist von der aesthetischen Seite betrachtet diese Welt ein Karikaturenkabinett, von der intellektuellen ein Narrenhaus, von der moralischen eine Gaunerherberge. Wären denn Staat und Gesetzgebung von nöten, wenn nicht die Handlungen der Menschen überwiegend das Gepräge der Ungerechtigkeit, Härte, ja Grausamkeit trügen? Schopenhauers Lehre vom Staate ist durchaus auf die pessimistische Beurteilung der sittlichen Natur des Menschen gebaut. Im Herzen eines jeden liegt ein wildes Tier, das nur auf die Gelegenheit wartet, um zu toben und zu rasen. Der Mensch ist „das einzige Tier, welches anderen Schmerz verursacht, ohne weiteren Zweck als eben diesen". So ist denn dem Menschen der Mensch selbst Hauptquelle der Übel: homo homini lupus. Die Welt ist eine Hölle, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und anderseits die Teufel darin. Napoleon hat so recht die ganze Bosheit des menschlichen Willens offenbart. Das Leben ist auf diese Weise ein beständiger Kampf nicht bloss mit Not und widrigen Verhältnissen, sondern mehr noch mit Widersachern. Selbst wenn es keine Bosheit gäbe, so würde schon der tief im menschlichen Herzen wurzelnde Egoismus zwischen den Menschen den entsetzlichsten Widerstreit entstehen lassen. Besonders in seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral schildert Schopenhauer das Kolossale und Furchtbare in der Herrschaft des Egoismus und der Bosheit.

Nicht nur für die intellektuelle, sondern auch für die sittliche Erbärmlichkeit des „bipedischen Geschlechtes"

Digitized by Google

findet Schopenhauer einen Hauptbeleg in der Thatsache, dass echter Ruhm so schwer und spät zu teil wird, mittelmässige und flache Leistungen dagegen mit frechem Lobgehudel überschüttet werden. Unter den Berufsklassen sind es besonders die Gelehrten und Litteraten, namentlich die deutschen, die ihm Missachtung der Menschen nach intellektueller wie sittlicher Seite einflössen. Kaum an etwas anderem aber nahm er so heftigen Anstoss als daran, dass seiner Meinung nach die deutschen Professoren der Philosophie den heiligen Trieb nach Wahrheit der Rücksicht auf den Erfolg und Gelderwerb opfern, indem sie wider besseres Wissen Windbeuteleien und Flausen, die dem Staat, der Kirche und dem Publikum genehm sind, für echte Philosophie ausgeben. Wohl nimmt er in Deutschland eine auffallende Regsamkeit wahr, ein allgemeines Reden, Treiben und Schreien in Sachen der Philosophie; aber zugleich sieht er, dass der Leitstern dieser Tumultuanten nicht Einsichten, sondern Absichten sind.[353])

Wer wollte leugnen, dass Schopenhauer sich in diesen Ausführungen zum teil greller Übertreibungen und Ungerechtigkeiten schuldig macht! Aber trotzdem scheint es mir, dass seine Philosophie dazu dienen kann, den Betrachter der Menschheit dazu anzuhalten, sich vor bequemen und schmeichelnden Täuschungen hinsichtlich des sittlichen Wertes der Menschen zu schützen. Wer sich nicht durch die Zähmung und den Firnis täuschen lässt, die der in geordneten Verhältnissen, unter dem Druck der Sitte und öffentlichen Meinung lebende Mensch zu zeigen pflegt, wird von den verächtlichen Urteilen Schopenhauers oft nicht viel abzuziehen haben. Man denke doch auch an Shakespeare! Seine Tragödien bieten uns eine Welt dar, die voll und übervoll ist von harter Selbstsucht und wilder Leidenschaft, von grauenhafter Bejahung des Willens und erbarmungslosen Kämpfen.[354])

Was ich an der Art Schopenhauers, über den sittlichen Wert der Menschen zu urteilen, auszusetzen habe,

Digitized by Google

ist vor allem das allzu Grobe und Unabgestufte seiner Ausdrucksweise. Er passt seinen Ausdruck der Vielfältigkeit und Verwickeltheit der sittlichen Mängel nicht genügend an. Man vergegenwärtige sich einmal solche Dichter, die in der Darstellung moralischer Geknicktheit und Unsicherheit, verderbter Heimlichkeit und Verdecktheit Meister sind, etwa Turgenjeff oder Dostojewski, Baudelaire, Anatole France oder Maupassant, Jacobsen oder d'Annunzio. Sind uns durch solche Schriftsteller die Sinne geschärft worden für die feinen moralischen Gifte, Verhüllungen und Schleichwege, dann besonders werden uns Schopenhauers Brandmarkungen als zu einfach und zu brutal erscheinen. —

Schopenhauer beruft sich in seiner Erkenntnistheorie und in verschiedenen anderen Stücken seiner Lehre auf Kant; er hätte dies auch in seinen pessimistischen Gedankengängen thun dürfen. Es ist geradezu überraschend, in wie hohem Grad Kant in seinen Ansichten über den Glückseligkeitswert des Lebens, über die Natur des Schmerzes und der Lust und über die Verbreitung des Bösen in der Menschheit ein Vorläufer Schopenhauers ist. Auch Kant hebt die genusszerstörende Natur des Erreichens und Besitzens als einen hauptsächlichen Grund der misslichen Beschaffenheit des menschlichen Lebens hervor. Und fragt man Kant nach dem sittlichen Bilde der Menschheit, wie es ihm die Erfahrung zeigt, so stellen sich ihm Roheiten und Laster in ähnlich überwiegender Weise wie Schopenhauern vor Augen.[355]) Ich halte es für ganz vergebliche Mühe, wenn Optimisten, die alle gesunden und braven Philosophen gern möglichst frei von Pessimismus sehen möchten, auch Kant von den schlimmen pessimistischen Flecken reinzuwaschen sich beeifern. Mir sind im Gegenteil die pessimistischen Betrachtungen Kants ein Beweis, dass er bei all seinem Emporschauen zu der strahlenden sittlichen Idealwelt doch einen ungeblendeten Blick für das so höchst unvollkommene irdische Leben hatte.

Digitized by Google

Achtzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

3. Schein und Nichtigkeit.

Hartmann nennt Schopenhauers Pessimismus unwissenschaftlich und unphilosophisch. Er stamme nicht aus einer nüchternen sachlichen Erwägung der Lust- und Unlustfragen, sondern teils aus überempfindlicher Weltschmerzlichkeit, teils aus grämlicher, unduldsamer Entrüstung über die Schlechtigkeit der Menschen.[356]) Dies ist viel zu weit gegangen. Ohne Zweifel ist an den Schiefheiten und Übertreibungen seines Pessimismus seine individuelle Gefühlsstellung zur Welt in hohem Grad beteiligt. Dies aber schliesst nicht aus, dass, wie sich uns schon ergeben hat und noch weiter ergeben wird, in seinen Pessimismus eine Fülle richtiger Beobachtungen und Erwägungen bedeutungsvoller Art eingegangen ist. Auch ist zu bedenken, dass, wenn richtige Einsichten mit dem Ton erregten Gefühls ausgesprochen werden, dies dem wissenschaftlichen Wert dieser Einsichten noch keinen Abbruch thut. Zudem sind die Gefühle, die Schopenhauers pessimistische Darlegungen durchdringen, weitaus überwiegend von echt erlebter, stark ursprünglicher Art.

Ich habe den pessimistischen Charakter von Schopenhauers Welt bisher lediglich in dem, was er über Schmerz und Glück, ihre Natur, ihre Bedingungen, ihren Boden sagt, zum Ausdruck kommen lassen. Ich habe geflissentlich von einer anderen Seite seines empirischen Pessimismus abgesehen. Nicht nur die Herrschaft des Schmerzes gilt ihm als Zeugnis für das pessimistische Gepräge des Daseins,

Digitized by Google

sondern auch die Scheinnatur und Nichtigkeit der endlichen Welt und ihrer Güter. Man könnte in jener Hinsicht von der subjektiven, d. i. in der Beschaffenheit des menschlichen Fühlens gegründeten Seite seines Pessimismus sprechen, während man die jetzt darzulegenden Betrachtungen als eine mehr objektive, d. h. in der sachlichen Natur der Welt und ihrer Güter gegründete Ausgestaltung seiner pessimistischen Grundrichtung bezeichnen könnte.

Indem sich der Wille als Erscheinungswelt darstellt, thut er nichts weiter, als dass er sich mit einer Hülle wertlosen Scheins umgibt. Die Kantische Erscheinung erhält bei Schopenhauer eine Zuspitzung auf das Traumhafte. Davon war im sechsten Abschnitt ausführlich die Rede.[357]) Diese metaphysische Scheinnatur gibt sich nun auch in dem empirischen Gepräge der Welt deutlich kund. Wir leben in einer Welt der Vergänglichkeit und des Todes. Das Individuum und sein Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum des unendlichen Naturgeistes, nur ein flüchtiges Gebilde, nur ein schaler Einfall, den er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, den er dann eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt und endlich auslöscht, neuen Platz zu machen. Unser Leben ist ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod. Der Tod als Ergebnis und Resumé des Lebens spricht aus, dass das ganze Leben und Streben etwas Vergebliches, Eitles, sich Widersprechendes ist. Im Tode tritt hervor, dass das individuelle Dasein wert ist, zu Grunde zu gehen. Der Tod ist das Dementi, das dem mit dem Anspruch auf Dasein auftretenden Individuum erteilt wird. Die Dinge der Erscheinungswelt haben eben kein Sein im wahren Sinne, sie sind stetes Werden ohne Sein. Sie sind ganz und gar der Abhängigkeit, Relativität, Endlichkeit anheimgefallen. Das heisst: sie sind und sind wieder nicht. Kurz: Nichtigkeit ist ihr Gepräge.[358])

Vor allem aber ist es die Form der Zeit, worin sich

Digitized by Google

die innere Nichtigkeit des endlichen Daseins ausspricht. Schopenhauer hat der Zeit, diesem Rätsel aller Rätsel, diesem so harmlos klaren und doch so durch und durch absurden Etwas, mit Staunen und Schrecken, zugleich freilich auch mit dem Gefühl der Erlösung ins Antlitz geblickt. Von dem erlösenden Endergebnis, in das die Vertiefung in die Zeit ausläuft, habe ich hier noch abzusehen. Hier geht uns die Zeit nur insofern an, als sie der ausgeprägteste Ausdruck der Nichtigkeit alles Erscheinungsdaseins ist. Vergangenheit und Zukunft sind nicht mehr als nichtige Träume; die Gegenwart allein ist wirklich da; sie allein ist die Form alles Lebens; sie allein ist uns sicher und gewiss. Eben diese Gegenwart aber ist nichts als die ausdehnungslose Grenze zwischen jenen beiden; was eben gegenwärtig war, ist schon vergangen. Die Gegenwart, dieser einzige Halt alles Daseins, ist nichts als Dauerlosigkeit, nichts als Dahinschwinden. Jeder Augenblick ist nur insofern da, als er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat und selbst wieder ebenso schnell vertilgt wird. Die Zeit ist ein „unendliches Nichts". Auch den Umstand, dass die Zeit nur eine Dimension hat, zieht Schopenhauer heran, um ihre Nichtigkeit zu erweisen. Alles, was in der Zeit erscheint, ist daher „ein Dasein ohne Breite und Tiefe", „ein Faden ohne Dicke". So offenbart sich in der Zeit die Vergänglichkeit und hiermit die Nichtigkeit aller Dinge. Daher ist denn auch die Zeit die a priori notwendige Form unserer Anschauungen. Wie sollte sich die Nichtigkeit aller Einzeldinge passender und treffender zum Ausdruck bringen als in der Zeit?[359]) Übrigens stehen die beiden anderen Grundformen des Daseins, Raum und Kausalität, der Zeit würdig zur Seite. Denn nur vermöge des Raumes gibt es beständige Durchkreuzungen und Hemmungen; und an der Kausalität hängt schliesslich die Möglichkeit alles Leidens.[360])

Ohne Zweifel steht Schopenhauer mit dieser Schätzungsweise gegenüber der endlichen Welt auf demselben

Digitized by Google

Boden mit dem echten Christentum; ebenso mit Plato, Spinoza und manchen anderen Meistern der Metaphysik. Nur klingen die Betrachtungen Schopenhauers viel pessimistischer als bei den genannten beiden Philosophen; nicht nur weil sich bei ihm zahlreiche andere pessimistische Elemente damit verbinden, die bei jenen fehlen; sondern auch weil die pessimistischen Darlegungen Schopenhauers von den Gefühlen schwerer Trauer und grimmigen Hohnes, von Verwerfung und Brandmarkung durchdrungen sind, während derartige Gefühle bei jenen teils gänzlich fehlen, teils nur in geringerem Grade vorkommen.

Ist alles Erscheinungsdasein nichtig, so ist damit auch alles Streben, das sich auf seine Gegenstände und Güter erstreckt, für wertlos erklärt. „Was im nächsten Augenblicke nicht mehr ist, was so gänzlich verschwindet wie ein Traum, ist nimmermehr eines ernstlichen Strebens wert." Kaum kann Schopenhauer genug starke Ausdrücke finden, um die Nichtigkeit alles Strebens und aller Güter zu verkünden. Leben und Welt sind nur Bild, Schein, Schatten, Oberfläche ohne Solidität. Wie soll dieses Leben dem Willen, dessen Schatten es doch nur ist, Genüge thun können?[361]) Freilich muss man, um gegen ihn gerecht zu sein, bei derartigen Stellen seiner Werke etwas hinzudenken, was er im Affekt seines Pessimismus verschweigt. Nichtig nämlich sind die Güter unseres Strebens doch nur dann, wenn sie der endlichen Welt angehören; was über die Zeit hinausführt, was uns über unser Einzeldasein erhebt und vom Dienste des Willens freimacht, das ist nach Schopenhauers eigener Überzeugung vielmehr ein echtes Gut. Künstlerisches und philosophisches Betrachten und Schaffen, sodann mitleidsvolles Handeln und endlich die Verneinung des Willens zum Leben — dies alles stellt Schopenhauer als wahre Werte hin. Man darf ihn also nicht pessimistischer machen, als er ist.

Sieht man nun etwas näher zu, so erhält die Nichtigkeit der Güter noch etwas besonders Missliches dadurch,

Digitized by Google

dass sich zu ihr eine schlimme Eigenschaft des Strebens und Wünschens gesellt. Aus allgemein psychologischen Gründen knüpfen sich an das Streben und Wünschen Hoffnungen von Genuss und Seligkeit, die sich dann als Illusionen erweisen. Das Gut, das wir erstreben, erscheint uns als ein grosses, wohl gar unermessliches Glück; liegt das ersehnte Gut dann unmittelbar vor uns, so ist das geträumte Glück zerronnen. Das Glück beruht, wie optische Täuschungen, auf dem Zauber der Entfernung. Es liegt „stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit; und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten". Glück und Genuss sind „eine Fata Morgana, welche, nur aus der Ferne sichtbar, verschwindet, wenn man herangekommen ist". Besonders bitter aber ist die Enthüllung des Wahns, wenn übermässiger Jubel vorausgegangen ist. Vorzugsweise das Jünglingsalter ist solch hohen Graden der Enttäuschung ausgesetzt. Was das jugendliche Alter trübt, ja unglücklich macht, ist das Jagen nach Glück in der festen Voraussetzung, es müsse im Leben anzutreffen sein. Der Jüngling erwartet seinen Lebenslauf in Form eines interessanten Romans. Falsche Begriffe, Hirngespinste, seltsame Phantasien verdecken oder verzerren ihm die wirkliche Welt. Er träumt von einem unbestimmten Glück in gaukelnden Bildern, in kapriziös gewählten Gestalten. So folgt für ihn denn Enttäuschung auf Enttäuschung.[362])

Hier ergibt sich von selbst ein naher Zusammenhang mit dem vorletzten Abschnitt, wo von der Bestandlosigkeit und Negativität des Glückes die Rede war. Es waren dort zwei Gedankengänge dargelegt, aus denen für Schopenhauer hervorging, dass der Genuss als gar nicht oder doch nur als kaum vorhanden anzusehen ist. Jetzt tritt, pessimistisch verschärfend, noch der weitere Charakterzug hinzu, dass das Glück in Form von Zukunftsbildern, die sich

Digitized by Google

dann als Illusionen herausstellen, vorhanden zu sein pflegt. Der Genuss ist nicht nur an sich höchst flüchtig und durchaus negativ, sondern er narrt uns auch in Form des nichtigen Scheines zukünftigen Genusses. Streben und Wünschen sind eine Quelle, aus der Wahnvorstellungen von Glück und Seligkeit üppig aufsteigen. So kommt Enttäuschung auf Enttäuschung in das Leben.

Diese Glücksillusion ist mit dem Streben nach jedwedem Gute verknüpft, sofern es sich nicht um zeitlose metaphysische Werte handelt. Ebenso betrifft jene vorhin dargelegte Nichtigkeit alle endlichen, empirischen Güter. Unter ihnen gibt es nun aber viele, mit denen es ganz besonders schlimm bestellt ist. Eine Menge von angesehenen, in weiter Geltung stehenden Werten hält nicht einmal vor der rein erfahrungsmässigen, von allem Ewigen und Metaphysischen absehenden Beurteilung stand. Schopenhauer lenkt unseren Blick auf die glänzenden Feste und Lustbarkeiten, auf die gewöhnliche Geselligkeit mit ihren Lügenmasken: hier ist in Wahrheit überall nur Leere, nur falscher Schein von Freude zu finden. Besonders bei rauschenden Festen ist alles nur Aushängeschild der Freude; sie allein hat beim Feste abgesagt. Und dies gilt von den allermeisten Herrlichkeiten dieser Welt: sie sind hohle Nüsse.[363]) In wie hohem Grade Schopenhauer mit dem Hinweis auf die grosse Menge hohler Werte Recht hat, brauche ich kaum ausdrücklich zu sagen. Freilich hätte auch hinzugefügt werden müssen, dass für sehr viele das, was dem ernster denkenden Menschen ein schaler Scheinwert ist, Ursprung wirklichen und oft unbegreiflich reichlichen Vergnügens ist. Die Lust, die ich mit vollem Recht als leer und auf gröbster Täuschung beruhend verachte, kann für einen anderen doch ein wirkliches, urgesundes Behagen sein. Dergleichen Einschränkungen macht Schopenhauer nicht. Ihm steht als Endergebnis fest: es sei ein angeborener Irrtum, dass das Leben dazu da sei, uns glück-

Digitized by Google

lich zu machen; sein Zweck bestehe vielmehr darin, uns von diesem Irrtum zu heilen.[364])

Eingehende Betrachtungen widmet Schopenhauer besonders zwei menschlichen Werten: der fremden Meinung über den eigenen Wert und der Geschlechtsliebe. Was jene betrifft, so gilt sie ihm, auch ganz abgesehen von dem Massstabe des Ewigen, also auch vom einfach verständigen Standpunkte aus, im wesentlichen als ein Scheinwert. Er findet es thöricht, das Bild, das von uns in fremden Köpfen besteht, höher zu schätzen als das Wesen, das wir in und für uns sind. Und um so thörichter erscheint ihm diese Bevorzugung der fremden Vorstellung über uns, weil er weiss, wie falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu sein pflegen. Ehrgeiz und Eitelkeit beruhen sonach auf einem Irrwahn. Vor allem aber wendet sich sein Zorn gegen die ritterliche Ehre. Er kann sich nicht genug darin thun, dieses „moralische und intellektuelle Ungeheuer", dieses „Kind des Hochmuts und der Narrheit" in seiner ganzen Roheit und Verkehrtheit blosszulegen. Was ist das für eine Ehre, die mir von dem nichtswürdigsten Lumpen, von jedem Tagedieb und Spieler jederzeit dadurch, dass er mich schimpft, genommen werden kann, und die sich nicht etwa durch Recht und Vernunft, sondern allein durch Schiessen und Stechen wiederherstellen lässt! Was ist das für eine Ehre, für deren Bewahrung es nicht auf geistige Überlegenheit, sondern allein auf Husarenkourage und körperliche Vorzüge ankommt! Auch unterlässt er nicht, der studierenden Jugend Deutschlands — und wie Recht hat er nicht auch heute noch damit! — zuzurufen, dass jeder, der den Kodex des Unverstandes und der Brutalität, welcher dem Duell und der ritterlichen Ehre zu Grunde liegt, zur Richtschnur seines Wandels macht, sich ebendamit aus dem Reiche der Wahrheitsforschung ausgeschlossen hat.[365])

Wenn die ritterliche Ehre durch und durch ein Scheinwert ist, so hat dagegen die Geschlechtsliebe einen höchst

Digitized by Google

bedeutungsvollen Kern, eine metaphysische Grundlage. Schopenhauer ist der schroffste Gegner der Ansicht, dass das Wesentliche an der Geschlechtsliebe in den Genüssen der Wollust bestehe. In der Geschlechtsliebe bringt sich vielmehr der Gattungslebenswille zur Erscheinung: der Genius der Gattung ist es, was in den Liebenden Sehnsucht und Glück empfindet, in ihnen seufzt und stöhnt und jubelt. Wie wäre denn auch sonst das Überschwengliche und Unendliche der Schmerzen und Wonnen der Liebe, ja auch „der rege Eifer und der tiefe Ernst", mit dem jeder Mensch die Angelegenheiten des Geschlechtstriebes betreibt, zu verstehen? Indem sich zwei Menschen an einander in Liebe entzünden, ist es der Gattungslebenswille, der sich hier in einer für ihn bedeutungsvollen Weise individualisiert. Der Gattungswille strebt durch das Mittel der geschlechtlichen Vereinigung der beiden nach einem wohlorganisierten neuen Individuum hin. Je mehr die beiden Individuen mit Rücksicht auf das künftige Kind zu einander passen, um so heftiger ist das metaphysische Begehren des Gattungswillens; um so mehr verlangt es ihn, dieses genau bestimmte neue Individuum ins Leben zu setzen. Der Geist der Gattung sorgt also durch das Mittel der Liebesleidenschaften für die Zusammensetzung der kommenden Geschlechter. Der Verliebte, der für den Beischlaf mit diesem Weibe alle Güter der Welt hingeben würde, ist in diesem Wahn ohne gleichen doch das Werkzeug des Gattungswillens, der die möglichst treffliche Fortsetzung des Menschengeschlechtes begehrt. All die Aufregungen und Wirrnisse der Liebe stellen sonach für Schopenhauer ein Getriebe dar, in dem sich nach geheimnisvollen Gesetzen aus der Tiefe des letzten Lebensgrundes herauf metaphysische Zusammenhänge vollziehen. Ich glaube: Ernst, Grösse, Tiefe wird man dieser Anschauung nicht absprechen dürfen. Anderseits freilich scheint sie mir, unbeschadet eines bedeutungsvollen Kernes, eine unhaltbare Mischung aus Naturalismus, Phantastik und Rationalismus darzustellen.

Digitized by Google

Neben jenem metaphysischen Grunde betont Schopenhauer aber auch die Fruchtbarkeit der Liebe an Illusionen. Geht er in dieser Beziehung auch nicht sondernd und aneinanderreihend vor, so lassen sich in seiner Darstellung doch Illusionen der Liebe in drei Richtungen erkennen. Erstlich unterliegt die Liebe in besonders hohem Grade jenem allgemeinen Gesetz, wonach das Glück wesentlich nur im Hoffen, im Vorauserträumen, im Phantasiegenusse besteht, als wirkliche Gegenwart aber verbleicht und zusammenschrumpft. Die namenlose, wunderbare Seligkeit, von welcher der Verliebte träumte, stellt sich mit Erlangung des Besitzes nicht ein. Er sieht mit Verwunderung, dass nach so hohem, heroischem, unendlichem Streben für seinen Genuss nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet. Und auch die hohe Leidenschaft selber erlischt im Genuss. So ist die Befriedigung der Geschlechtsbegierde im Grunde eine ungeheure Prellerei; und um so mehr, als bei ruhiger Überlegung der geschlechtliche Akt als ein im höchsten Grade ekelhafter Vorgang erscheint.

Sodann aber ist zu bedenken, wie häufig die verliebte Leidenschaft unbefriedigt verläuft, und dass auch die befriedigte Leidenschaft öfter zum Unglück als zum Glück führt. Dem Genius der Gattung liegt an dem persönlichen Glück der Liebenden nichts; er ist stets bereit, es schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen. Endlich aber ist die ganze Liebesleidenschaft, gemessen an der zu Grunde liegenden metaphysischen Angelegenheit ein blosser Wahn. Die Natur pflanzte, um ihren Gattungszweck zu erreichen, dem Individuum den Instinkt des Geschlechtstriebes ein. Das Individuum aber wähnt, nur den erhöhten eigenen Genuss zu suchen; ihm gaukelt ein wollüstiger Wahn vor, vermöge dessen ihm das als ein Gut für sich selbst erscheint, was bloss eines für die Gattung ist. Alle Begierden und Überschwenglichkeiten der Liebe sind doch nur ein „Stratagem," dessen sich der Wille zum Leben bedient, um die Fortsetzung der Gattung zu er-

Digitized by Google

reichen. Das Individuum handelt im Auftrage eines Höheren, der Gattung, glaubt aber, in ungeheurer Selbsttäuschung, nur im Interesse seines Strebens nach unendlicher Wonne zu handeln.[366])

Schopenhauers Abhandlung im zweiten Bande des Hauptwerkes: „Metaphysik der Geschlechtsliebe" ist, trotz allen Einseitigkeiten, Verkennungen und Verkehrtheiten, doch ein Meisterwerk. Aus düster feierlicher Grundstimmung, aus einem Sinne, der allem Kleinen und Weichen abgewandt ist und sich mit der Strenge der metaphysischen Weltschicksale erfüllt hat, wachsen seine Darlegungen in ehernen Zügen heraus. Ohne Zweifel wird seine Philosophie der Liebe durch Erwägungen von idealsittlicher Art, wie solche etwa von Fichte oder Schleiermacher angestellt wurden, zu ergänzen sein. Es werden eben, wie dies schon Plato in seinem göttlichen „Symposion" gethan, beide Seiten der Liebe zu würdigen sein: die Macht des Geschlechtstriebes und die idealen Forderungen. Schopenhauer hat von der zweiten Seite so gut wie abgesehen. Trotzdem bleibt seine „Metaphysik der Geschlechtsliebe" als eine denkwürdige dichterisch-philosophische Deutung des Geheimnisses der Liebe bestehen.

Auch glaube ich nicht, dass man Schopenhauer vorwerfen dürfe, er habe die Geschlechtsliebe mit mehr Vorliebe und grösserer Breite behandelt, als sich für einen Philosophen gezieme. Die Bedeutung der Geschlechtsliebe für das menschliche Getriebe ist so unermesslich, ja entsetzlich gross, dass ihr in den psychologischen und ethischen Betrachtungen des menschlichen Lebens eine wichtige Stelle und ein breiter Raum gebührt. Vielmehr ist die eindringliche Offenheit, mit der Schopenhauer die Frage der Geschlechtsliebe behandelt, weitaus der harmlosen, erfahrungslosen Art vorzuziehen, mit der in den philosophischen Betrachtungen des Lebens meistenteils über diese furchtbare Macht hinweggegangen wird. —

Digitized by Google

Wo von dem Schein im Leben die Rede ist, dort muss auch der ernsthaften Hervorbringung von Schein und Trug: der Verstellung und Heuchelei, gedacht werden. Schopenhauer hat sich das Leben auch darauf hin angesehen, und auch von dieser Seite aus stellt es sich ihm in schlimmem Lichte dar. Er hatte Stunden, wo ihm das Treiben der Menschen als eine grosse Maskerade erschien. Der eine nimmt die Maske des Rechts, ein zweiter die des Patriotismus, ein dritter die der Religion und Glaubensreinigkeit vor; besonders verbreitet ist die Maske der Höflichkeit, aufrichtigen Teilnahme und grinsenden Freundschaft. Und hinter dem allen steckt meistens nichts anderes als Geldspekulation. Ja selbst Freude und Glück ist häufig nur Maske. Die Menschen haben das Bestreben, Freude vorzuheucheln, um in der Meinung der Leute als vom Glück bestrahlt dazustehen. Je mehr dem Menschen innere Zufriedenheit abgeht, um so mehr will er durch Glanz und Prunk den Schein des Glückes erwecken. So ist die Aussenseite des Lebens voll falschen Schimmers und hohler Gleissnerei. Besonders furchtbar aber wird diese Herrschaft des Scheines dadurch, dass das Belügen und Schmeicheln sich auch gegen die eigene Person richtet. „Wir belügen und schmeicheln niemandem durch so feine Kunstgriffe als uns selbst.“ [367]) Auch hier spricht Schopenhauer als Menschenkenner. In der That decken sich bei den wenigsten Menschen die nach aussen gezeigten und die wirklichen Beweggründe völlig. Selbst echte Herzen und wahre Charaktere können sich zuweilen dabei ertappen, dass sie in halb unwillkürlicher, halb willkürlicher Selbsttäuschung sich vor sich selbst besser machen, als sie sind. In solchen Fällen wird von ihnen nach aussen hin strenge Sachlichkeit, Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit als alleinige Richtschnur ihres Verhaltens kundgegeben, während in ihrer geheimen Innerlichkeit, wie sie dunkler oder deutlicher fühlen, Eitelkeit oder vielleicht Herrschsucht oder Rachgier für ihr Verhalten mit entscheidend war.

Digitized by Google

Neunzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

4. Entwicklungslosigkeit der Menschheit.

Thorheit und Unverstand, Selbstsucht und Bosheit sieht Schopenhauer die Herrschaft führen. Gilt diese Wahrnehmung nur für die Gegenwart? Ist er des Glaubens und der Hoffnung, dass es hierin, wenn auch vielleicht nur langsam, besser werden, das Menschengeschlecht also zu immer grösserer Aufklärung, Weisheit, Sittlichkeit fortschreiten werde? Oder ist jenes pessimistische Urteil als ein für alle Zeiten gültiges verstanden?

Schopenhauer steht dem Glauben an die fortschreitende Vervollkommnung der Menschheit nicht nur zweifelnd, sondern geradezu ablehnend gegenüber. Soll dieser Glaube begründet sein, so müsste vor allem das Moralische im Menschen eine fortschreitende Entwicklung aufweisen. Das ist es aber nun gerade, was Schopenhauer schroff und unbedingt leugnet: das moralische Wesen des Menschen bleibt immerdar gleich mittelmässig und schlecht. Aber auch die intellektuelle Höherbildung der Menschheit betrachtet er mit starken Zweifeln und vielfach verneinendem Sinne, wenn er sich hier auch nicht so einfach und rund verwerfend verhält. Besonders war für ihn in dieser Beziehung wohl die Empörung darüber massgebend, dass nach einem so erleuchtenden Geiste wie Kant in der Philosophie dennoch Jahrzehnte hindurch, wie er glaubte, Plattheit, Unsinn und Unredlichkeit fast Alleingeltung behaupten konnten. Auch fiel für ihn schwer in die Wagschale, dass die Goethesche Farbenlehre überall auf Ablehnung und Feindschaft stiess. Überhaupt aber trat ihm der endlose Kampf

Digitized by Google

„fast aller wahren Erleuchter der Menschheit" gegen die Herrschaft des Verkehrten und Schlechten, das Märtyrertum „fast aller grossen Meister" vor die Augen. Wie sollte da von einer fortschreitenden intellektuellen Entwicklung der Menschheit die Rede sein dürfen? So glaubt er denn auch, dass der thatsächliche Gang, den das philosophische Nachdenken in der Menschheit genommen, ganz wohl ein anderer hätte sein können. Durch besondere Begünstigung des Schicksals, durch die Geburt der ausgezeichnetsten Geister, durch ihr Zusammentreffen in derselben Zeit hätten die Fortschritte viel schneller geschehen können. Der Gang der Wissenschaften ist oft „ein retrograder". Er verzweifelt nicht an dem Sieg der Wahrheit; aber dieser Sieg wird ihr meist überaus sauer gemacht. Die Zeit wird wohl der Wahrheit zu tausend Zungen verhelfen; allein in den meisten Fällen geschieht dies spät. Gerade die höchsten Leistungen des menschlichen Geistes haben mit den schwersten Hindernissen, insbesondere mit jener — früher gekennzeichneten — Verschwörung der neidischen Mittelmässigkeit, zu kämpfen. Die Wahrheit hat einen schwierigen Fortgang und harten Stand in dieser Welt.[368])

Zusammenfassend wird man in Schopenhauers Sinn sagen dürfen: innerhalb der verhältnismässig sehr geringen Zahl der urteilsfähigen Köpfe schreitet die Einsicht, wenn auch nicht in notwendiger und stetiger Weise, fort; die Masse wird langsam und mühsam zur Anerkennung gewisser grosser Wahrheiten gezwungen; dagegen kann von fortschreitender intellektueller Vervollkommnung der grossen Masse, von zunehmender Verringerung der Dummheit und des Unverstandes keine Rede sein. Was Schopenhauer von der Herrschaft der Dummheit sagt, gilt für ihn nicht nur von der Gegenwart, sondern zeitlich uneingeschränkt. „Die Nachwelt wird allezeit ebenso verkehrt und stumpf sein und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist." Schon „die viele, für das Ganze unumgänglich nötige körperliche Arbeit" lässt bei

Digitized by Google

den allermeisten die Ausbildung des Geistes nicht zu. Daher wird die Menschheit mit Ausnahme eines sehr kleinen Teiles stets roh bleiben.[369])

Was nun das Moralische, den Willenskern im Menschen betrifft, so steht es für Schopenhauer, wie gesagt, fest, dass hierin im wesentlichen etwas durch alle Zeiten Unwandelbares vorliegt. Was sich beständig verändert, das sind die Namen und Umstände, die Kostüme und Sitten. Mag es sich um Nüsse oder Kronen handeln: die Grundeigenschaften des menschlichen Herzens — und sie bestehen aus vielen schlechten und wenigen guten — sind im wesentlichen unverändert wirksam. Schopenhauer bildet sonach den äussersten Gegensatz zu jenen, die vorschnell bereit sind, aus Verbesserungen in unseren Sitten und Einrichtungen auf entsprechend grosse moralische Veredlung zu schliessen. Ich glaube: das Richtige liegt in der Mitte. Ohne den moralischen Fortschritt zu leugnen, sei man doch in der Anerkennung desselben sparsam und misstrauisch. Man wird fragen müssen: haben nicht, wo grobe Formen der Selbstsucht und Sinnlichkeit geschwunden sind, feinere und vielleicht um so giftigere und perversere Äusserungen der Unsittlichkeit ihren Platz eingenommen? Selbst die Zunahme an gemeinnützigen, der öffentlichen Wohlfahrt gewidmeten Einrichtungen gestattet nicht den Schluss, dass die moralische Gesinnung in demselben Masse selbstloser geworden sei. Denn abgesehen von Eitelkeit, Ehrgeiz, Nachahmung der Mode und ähnlichen Beweggründen käme besonders in Frage, in welchem Masse Klugheit, Furcht vor der steigenden Unzufriedenheit und drohenden Haltung der arbeitenden Klasse, das Gefühl, sich in einer Zwangslage zu befinden und verwandte Regungen bei dem Gründen und Fördern von Wohlfahrtseinrichtungen beteiligt seien.

Sonach liegt für Schopenhauer die Sache so: moralischen Fortschritt gibt es überhaupt nicht, intellektuelle Vervollkommnung nur in eingeschränkter Weise; auch von zunehmendem Glück der Menschheit aber kann, wie wir

Digitized by Google

längst wissen, nicht die Rede sein. Es ist daher kein Wunder, dass er in der Menschheitsgeschichte keine zweck- und sinnvolle Entwicklung zu erblicken vermag. Allenthalben sieht er blindestes Ungefähr walten; die unbedeutendsten Zufälle hemmen und zerstören die Entfaltung und Erhaltung herrlicher Kräfte und Schätze der Kultur. Nur die „Professorenphilosophie" finde in der Geschichte Plan und Ganzheit. Besonders für Hegels optimistische Geschichtsauffassung hat er nur Hohn und Verachtung. Bei Hegel bildet sich der Gattungstypus „Mensch" in der Aufeinanderfolge der zahllosen Individuen stufenweise immer höher, steigert sich im Werden der Individuen zu immer reicheren Gestaltungen, greift in immer vollkommenerer Selbstverwirklichung durch sie hindurch. Bei Schopenhauer dagegen werden die Individuen von dem Typus „Mensch" gleichsam zur Gleichgültigkeit freigelassen: in dem allgemeinen Rahmen „Mensch" tummeln sie sich in buntem Wirrwarr. Dies ist der Sinn, wenn Schopenhauer sagt, dass die Geschichte immer Neues, Anderes häufe, und wenn er im Hinblick auf sie von blossen Konfigurationen und kaleidoskopischen Veränderungen spricht. Dazu kommt dann nun noch seine Überzeugung von der Nichtigkeit der menschlichen Bestrebungen und der traumartigen Beschaffenheit der Erscheinungswelt. Hierdurch wird sein geringschätziges Urteil über die Menschheitsgeschichte noch gesteigert. Und so hören wir denn von ihm, dass die Geschichte nur die vorübergehenden Verflechtungen der wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt darstelle, oder dass sie nur den langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit erzähle; und dass es im Grunde einerlei sei, ob ein böses Gemüt sich als Welteroberer oder als Gauner und hämischer Egoist abspiegele.[370])

Der ungeschichtliche Charakter der Schopenhauerischen Philosophie ist schon oft — von Kuno Fischer, Rudolph Lehmann und anderen — hervorgehoben worden.[371]) Wenn er an die Geschichte denkt, so treten

Digitized by Google

ihm vorwiegend, wenn nicht ausschliesslich, die äusseren Vorgänge, insbesondere die Kriege vor Augen. Der Inhalt der Geschichte, so sagte er einmal zu Frauenstädt, sind die europäischen Katzbalgereien.[372]) Da ist es kein Wunder, dass ihm die sinnvollen Zusammenhänge und grossen Entwicklungsstufen im Menschheitsleben nicht aufgehen konnten. Tiefer betrachtet, ist es sein übertriebener Pessimismus, der ihn für den Entwicklungsgang der Menschheit fast blind machte. Die Ueberzeugung von der Jämmerlichkeit des menschlichen Daseins hatte sich in ihm mit solcher Unbedingtheit festgesetzt, dass er auch über die unleugbaren Höherbildungen menschlichen Wesens hinwegsah. Noch tiefer genommen aber ist es sein Willensprinzip, woraus seine ungeschichtliche Haltung entspringt. Wurzelt die Welt in einem vernunftlosen, rohen Daseinsdrang: wie soll da ein aufsteigender Entwicklungsgang, selbst auch nur in bescheidenem und eingeschränktem Sinne, möglich sein? Schopenhauer hätte, um etwas Derartiges zuzugestehen, seinem metaphysischen Grundprinzip mit Rücksicht auf die Menschheit ebenso untreu werden müssen, wie er dies innerhalb des Naturgebietes — das er ja als eine aufsteigende Entwicklung auffasste, — geworden war. Zu dieser glücklichen Inkonsequenz konnte es aber auf dem Gebiet der Menschheitsgeschichte infolge seiner pessimistischen Grundhaltung nicht kommen.

Schopenhauers Verständnislosigkeit für die Geschichte würde in übertrieben ungünstigem Lichte erscheinen, wenn nicht auch daran erinnert würde, dass ihn die so weit verbreitete oberflächlich überschwengliche Fortschrittsbegeisterung mit tiefem Widerwillen erfüllte. In die Hegelsche Philosophie freilich deutete er einen solchen oberflächlichen Optimismus weit mehr hinein, als er wirklich in ihr liegt. Aber auch sonst wird er nur zu häufig auf die Ansicht gestossen sein, dass mit dem Fortschreiten in Kenntnissen, Technik und äusserer Lebenshaltung auch schon die Vervollkommnung der Menschheit gegeben sei. Die Fort-

Digitized by Google

schrittsphilister, die den Weltlauf gerechtfertigt finden, wenn er auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei hinausgeht und uns Vermehrung der Kenntnisse und Verbesserungen der Technik bringt, waren ihm — und mit vollem Rechte — ein Gräuel.[373]) Und ist dieser philisterhafte Fortschrittsjubel heute etwa ausgestorben? Schon einige Male musste ich, um das relative Recht von Schopenhauers Pessimismus nahezulegen, darauf hinweisen, dass es sehr viele Menschen gibt, die jede überraschende Erfindung, jede neue Besiegung von Hindernissen, die sich dem rasch und bequem und verfeinert leben wollenden Menschen bis dahin entgegenstellten, jeden bedeutenden Gewinn an politischen Rechten, jede Eroberung im Gebiete des Wissens ohne weiteres als wahrhaften und unbedingten Fortschritt ansehen und als etwas Herrliches, Beglückendes, die „Jetztzeit" unermesslich weit über alle früheren Zeiten Erhebendes bejubeln. Besonders durch die Zeitungsschreiber wird diese widerwärtig oberflächliche Betrachtungsweise dem Volke wie eine bewiesene Wahrheit eingeimpft. Mit keinem Gedanken denkt der Fortschrittspöbel daran, ob denn auch der innere Mensch, das Heiligtum der Gesinnung, das Gute und Edle in uns, das Glück der Seele durch diese „Fortschritte" in entsprechendem Masse gefördert werde. Vielleicht handelt es sich doch nur um Oberflächenfortschritte, von denen es zweifelhaft ist, wie sie auf Glück und Wert des Innenlebens wirken, von denen vielleicht sogar starke Gefährdungen und Schädigungen der zarteren und tieferen Seiten des Menschlichen ausgehen! Solchem kurzdenkenden Optimismus gegenüber erhält Schopenhauers Lehre von der Entwicklungslosigkeit der Menschheit eine nicht geringe Berechtigung.

Für jeden Fall hat Schopenhauers Pessimismus durch seine in diesem Abschnitt dargelegten Gedanken eine bedeutende Verschärfung erfahren. Dem Streben und Arbeiten winkt am Horizont der Zukunft kein erhebendes

Digitized by Google

Ziel. Die hoffnungsbedürftige Menschheit kann ihre Blicke nicht auf eine ferne Morgenröte lenken. Grau in Grau läuft das Leben der Menschheit aus endloser Vergangenheit in endlose Zukunft. Aus Schopenhauers Philosophie wehen uns Stimmungen entgegen, wie sie uns ähnlich aus Dostojewski, Lermontoff, Gontscharoff, Turgenjeff zu teil werden. Auch die vorangegangenen Abschnitte hätten öfters schon zu dieser Bemerkung Anlass bieten können.[374])

Schopenhauer steht mit seiner Auffassung von der Geschichte ziemlich einsam da. Die Überzeugung von einer fortlaufenden Entwicklung der Menschheit ist in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts fast allgemein zur Herrschaft gelangt. Schopenhauer wirft sich diesem Glauben mit der ganzen Wucht seines Talents und Affekts entgegen. Übrigens kann es lehrreich sein, dass doch auch Lotze, der in den allermeisten Stücken in vollem Gegensatze zu Schopenhauer steht, über Fortschritt und Plan in der Geschichte kühl, skeptisch, ja spöttisch urteilt. Ja Lotze deckt zum teil schwerer wiegende Hindernisse, die sich dem Glauben an die Entwicklung der Menschheit entgegenstellen, auf als Schopenhauer.[375])

Auch will ich nicht versäumen, hier Grillparzers zu gedenken. Es ist merkwürdig, in wie vielen Stücken Grillparzer, wohl ohne Schopenhauer zu kennen, in seiner Art, das Leben und die Menschheit zu betrachten, mit diesem Verwandtschaft zeigt. Ich habe in meinem Buche über Grillparzer seiner „Abneigung gegen das Geschichtliche, Allgemeine und Logische" einen besonderen Abschnitt gewidmet und dabei auf die geistige Nachbarschaft Schopenhauers nachdrücklich hingewiesen.[376]) Ganz besonders nun tritt an dem grossen Dichter dort, wo er seine Gedanken über geschichtliche Entwicklung äussert, seine Ähnlichkeit mit Schopenhauer zu Tage. „Das Alte unter immer neuen Umständen": dies ist ihm „der ewige Gang der Welt". Er hält es für einen Wahn, die Geschichte als eine notwendig fortschreitende Bewegung zu

Digitized by Google

Vernunft und Freiheit anzusehen. Die Hegelsche Philosophie mit ihrem Glauben an die in der Geschichte sich immer mehr verwirklichende Vernunft gilt ihm als „halbverrückt“. Kurz: in dem einsamen, selbstquälerischen, überempfindlichen Dichter entwickelte sich eine ähnliche Stellung zur Geschichte, wie wir sie bei dem bis zu gewissem Grade ähnlich gearteten Philosophen finden.

Digitized by Google

Zwanzigster Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

5. Das Dasein als Schuld.

Die moralische Bedeutung der Welt.

Vom empirischen Pessimismus müssen wir uns noch einmal zum metaphysischen zurückwenden. Ich habe von Schopenhauers Metaphysik einen Grundgedanken bisher absichtlich abseits liegen lassen, der seinem Pessimismus eine eigentümliche Wendung gibt.

Schopenhauers Wille ist ein unvernünftiges, elementares, naturartiges Wesen, rohe Urkraft. Wir sahen dann, wie dieser Wille sich in glücklichem Abfall von seinem Wesen in reichlichem Masse höchst vernunftvoll geberdet und gestaltet. Hierzu kommt nun jetzt eine weitere, gleichfalls glückliche Inkonsequenz Schopenhauers: in dem elementaren Willen steckt ein moralischer Kern und Sinn. Das Sollen, das zunächst vom Willen durch eine ganze Welt getrennt zu sein scheint, enthüllt sich im weiteren Verlauf des Systems als ein dem Willen selbst innewohnender Massstab. Durch eine lange Strecke erscheint Schopenhauers Philosophie so naturalistisch und immoralistisch wie etwa die Spinozas; und folgerichtiger Weise müsste sie es immerdar bleiben. Auf Grundlage von Schopenhauers Willen kann ebenso wie aus Spinozas substantia der Unterschied von Gut und Böse nur als ein Oberflächenunterschied entstehen. Dann aber hören wir plötzlich, dass die Welt an sich einen moralischen Sinn habe.

Die stärksten Ausdrücke sind für Schopenhauer noch immer kaum stark genug, wenn er die naturalistische Welt-

Digitized by Google

anschauung brandmarken will. Er hält es für den „fundamentalen“ und „verderblichsten Irrtum“, ja für „eigentliche Perversität der Gesinnung“, wenn der Welt „bloss eine physische, keine moralische Bedeutung“ gegeben wird. Ihm steht die moralische Bedeutung des Daseins felsenfest. „Die Hauptsache des menschlichen Lebens“ ist sein „ethischer, für die Ewigkeit geltender Wert“. Mögen es auch die blossen Physiker nicht begreifen: das Moralische ist der Kern, der Grundbass der Sache. So steckt also hinter dem rohen, immoralistischen Willen, hinter dem Willen zum Leben noch ein tieferer Willenskern: der moralisch bedeutungsvolle Wille. Der Wille zum Leben „kennt nur das Physische, nicht das Moralische“; Erhaltung des Individuums und insbesondere der Gattung ist sein alleiniger Zweck. Jetzt dagegen erscheint dieser Wille zum Leben, der doch als das Tiefste und Letzte verkündet wurde, als eine Hülle, hinter der sich der Wille als moralisch bedeutungsvolle Macht verbirgt. Schopenhauer selbst hebt diese Doppelheit nicht hervor; bei ihm ist beides ein und derselbe Wille. Nur dem kritischen Betrachter gibt sich jener Bruch im Willen zu erkennen.

Schon in seiner Jugend bemerkte Schopenhauer gegen Schelling, dass das Moralische das Allerrealste sei, dem gegenüber alles, was sonst als real erscheint, in Nichtigkeit versinke. Und von seiner reifen Philosophie behauptet er: sie sei die einzige, die der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen lasse. Fragt man aber, woher ihm diese Bedeutung des Moralischen feststehe, so beruft er sich auf das „Zeugnis unseres innersten Bewusstseins“. Sonach führt bei ihm der Weg von innen, der zur Gewissheit vom Willen als dem Dinge an sich leitete, zugleich zur unmittelbaren Überzeugung von der moralischen Bedeutung des Wollens und ebendamit des gesamten Daseins.[577])

Hiernach könnte es scheinen, als ob Schopenhauer auf dem besten Wege wäre, zum ethischen Idealismus Fichtes überzugehen. Davon ist er nun weit entfernt, trotzdem

Digitized by Google

dass ihm mit Fichte der Glaube an die moralische Bedeutung des Weltkernes gemeinsam ist. Bei Fichte hat diese moralische Bedeutung einen optimistischen, bei Schopenhauer einen pessimistischen Sinn. Bei Fichte wohnt, so düster er auch über die Verbreitung und Macht der Selbstsucht in der Menschheit seiner Zeit urteilt, doch dem Urwillen, der allem Leben und Dasein zu Grunde liegt, die zuverlässige Richtung auf Vernunft, Sittlichkeit und Pflicht inne; die Fichtesche Welt ist Verwirklichung des Sollens, siegreiche Entwicklung zur Sittlichkeit hin; man kann im Sinne Fichtes sagen, dass die ganze Natur und Welt dem Gebote einer absoluten Pflicht ihr Dasein verdankt. Bei Schopenhauer ist es gerade umgekehrt: der Urwille ist vom Sollen abgefallen, hat sich zum Nichtseinsollenden hingewendet, ist in seiner Wurzel schuldvoll. Dem Willen zum Leben wohnt der Wille zum Moralischen als höchster Massstab inne; allein jener steht in wurzelhafter Feindschaft gegen diesen; Welt und Leben bedeutet das Sichentschiedenhaben zur Sünde.

Schopenhauer spricht nun zwar nicht genau so; aber der Art, wie er sich äussert, liegt diese Anschauung unmittelbar zu Grunde. Die Welt ist — so sagt er — etwas, was nicht sein sollte. Das menschliche Dasein ist eine Art Verirrung; es hat den Charakter einer Schuld, ist seinem Wesen nach sündlich und verwerflich. Die Wurzel unserer Schuld liegt nicht in unserem Handeln, sondern in unserer „essentia et existentia". Besonders wenn er sich das Aussehen des Zeugungsaktes vor Augen hält, und noch mehr, wenn er dagegen die Todesstunde stellt, drängt sich ihm unser Dasein als eine Art Fehltritt auf. Ich gestehe, dass ich es Schopenhauer mit Grauen und Erschütterung nachzufühlen im stande bin, wenn er sich einerseits den Wahn der Begierde und das Entzücken der Wollust, anderseits das Grässliche der Verwesung und dann den dazwischenliegenden Weg: die selig träumende Kindheit, die fröhliche Jugend, das mühselige Mannesalter,

Digitized by Google

das gebrechliche und jämmerliche Greisentum, die Marter der letzten Krankheit und endlich den Todeskampf vorstellt und daraus die Gewissheit zieht, dass unser Dasein auf einer Verschuldung beruhen müsse.[378])

In verschiedenen Religionen findet Schopenhauer Vorstellungen, mit denen seine Lehre von der metaphysischen Schuld verwandt ist. Was ist der christliche Mythus von der Erbsünde seinem tieferen Sinne nach anderes als die Anerkennung dessen, dass das Dasein eine Verirrung ist, von der man zurückkommen müsse? Und am Judentum, das ihm in allen anderen Beziehungen verächtlich ist, hebt er den Mythus vom Sündenfall als „Glanzpunkt" hervor. Dieser Mythus ist das Einzige im Alten Testament, dem eine metaphysische Wahrheit zukommt, und was ihn mit dem Alten Testament aussöhnt. Vor allem hebt er — und er thut dies immer mit geheimnisvoller Feierlichkeit — seine Uebereinstimmung mit Brahmanismus und Buddhismus hervor: hier wird viel deutlicher und unumwundener als dort das Dasein des Menschengeschlechtes selbst als schwere Verschuldung angesehen.[379]) In der That: es tritt uns bei Schopenhauer in seiner Lehre von der Weltschuld eine altehrwürdige Weisheit, ein uraltes düsteres Ahnen der Menschheit entgegen. Und es fragt sich, ob der moderne Mensch im Rechte sei, wenn er darin nur Aberglaube und Mythologie erblickt; ob sich nicht vielmehr ein guter Sinn, wenn auch nicht gerade von der Form, wie Schopenhauer ihn fasste, darin verberge. Vielleicht liegen für den nicht naturwissenschaftlich abgeflachten Blick in dem Weltbilde genug und übergenug Aufforderungen zu der ahnenden Annahme, dass es in dem Weltgrunde so etwas wie einen tragischen Bruch gebe, dass die Wurzel des Daseins das Nichtseinsollende als Moment in sich enthalte. Ich habe mich darüber anderswo ausgesprochen. Hier sei nur noch in Erinnerung gebracht, dass in Wagners Nibelungendichtung und insbesondere in der Gestalt Wotans der schuldvolle Wille als

Digitized by Google

Wesen der Welt zu erhabenem und ergreifend deutlichem Ausdrucke kommt. Es ist ein merkwürdiges Zeugnis für Wagners selbständigen Tiefsinn, dass er zu einer Zeit, wo er Schopenhauer noch nicht kannte und theoretisch noch in den Anschauungen Feuerbachs lebte, eine Dichtung schuf, die einer von Schopenhauers moralisch-metaphysischem Willenspessimismus gesättigten Phantasie entsprungen zu sein scheint.[380])

Schopenhauers Pessimismus hat durch den Gedanken der metaphysischen Schuld eine bedeutende Steigerung in seiner ganzen Schwere erfahren. Jetzt trifft die moralische Verurteilung nicht bloss das menschliche Wollen und Handeln, sondern sie erstreckt sich bis auf den metaphysischen Kern alles Lebens. Zugleich aber ist dadurch der geheimnisvolle, mystische Zug erhöht worden. Es ist nicht mehr bloss roher und wüster Willensdraug, wodurch die Welt der Schauplatz des Leidens wird; sondern jetzt ist es eine zeitlose, transcendente Schuld, was der Welt Unheil schafft. Jetzt darf von einer heiligen moralischen Ordnung der Welt — freilich ist sie von furchtbarer Art — die Rede sein. Auch für das religiöse Gefühl bietet diese Gestalt des Pessimismus eher Anknüpfungspunkte als die anfängliche, naturalistischere Form.

Hier auch tritt erst in volles Licht, was Schopenhauer an zahlreichen Stellen als „ewige Gerechtigkeit" hinstellt. Denn in ihrem tiefsten Grunde besagt diese, dass es derselbe eine Weltwille ist, der die Schmerzen des Lebens leidet, und der das Leben verschuldet hat. Es ist in der Ordnung, dass der Wille, der in seiner Selbstbejahung einen ewigen Fehltritt begeht, auch an sich selber die Übel des Lebens als Busse spürt. Das Leiden der Welt rechtfertigt sich durch die zu Grunde liegende Schuld.[381]) So ergibt sich hier in Schopenhauers Pessimismus ein Zusammenhang zweier Seiten, der eine gewisse Versöhnung mit sich führt. Freilich ist auch diese Versöhnung selbst von düsterer Art.

Digitized by Google

So sehr nun auch Schopenhauers Pessimismus durch den Gedanken einer metaphysischen Schuld an Bedeutsamkeit gewonnen hat, so kann doch kein Zweifel sein, dass dadurch neue Dunkelheiten und Unfassbarkeiten in ihn gekommen sind. So erhebt sich z. B. die Frage, ob die Urschuld sich mit einem Male, mit einem gemeinsamen, allgültigen Akte für sämtliche Individuen vollzogen habe, oder ob eine besondere, selbständige metaphysische Entscheidung des Individuums anzunehmen sei. Dies aber führt auf die weitere Frage, ob überhaupt bei Schopenhauer, trotzdem dass sich mit seinem all-einen Willen eine metaphysische Bedeutung des Individualwillens offenbar nicht verträgt, dennoch das Individuum eine solche metaphysische Wurzelhaftigkeit besitze. Denn nur wenn das Individuum ein metaphysisch selbständiges Wesen ist, kann von einer aller Erfahrung vorangehenden Schuld des Individuums die Rede sein. Ich werde in einem besonderen Abschnitte die Frage nach der metaphysischen Geltung des Individuums behandeln. Wir werden sehen: die übersteigerte Einheitslehre wird durch einen von verschiedenen Seiten aus unwiderstehlich hervortreibenden metaphysischen Individualismus zerbrochen.

Sodann aber hätte es für Schopenhauer besonders darauf ankommen müssen, die naturalistische und moralistische Natur des Willens, das Alogische und die Schuld, in Verbindung zu setzen. Der Wille ist einerseits rohe, elementare Lebensbejahung, sinnloser Drang ins Dasein; anderseits ist der Wille ebendamit ein fehlgehender, schuldiger Wille. Der Wille als blinde Naturmacht trägt also doch den Massstab des Sollens in sich. Wie vereinigt sich beides, Natur und Sollen, unbedingte Vernunftlosigkeit und Schuld? Schopenhauer versucht nicht einmal, die Einheit beider Seiten irgendwie zu beleuchten und zu rechtfertigen. Es ist bei ihm nun einmal so, dass der Wille zum Leben zugleich sündhafter Wille ist. Man kann aus Schopenhauer den guten Sinn herauslesen: das Bejahen des Lebens sei

Digitized by Google

eben als gieriges, besinnungsloses Bejahen die Urschuld. Allein dann dürfte im Willen nicht völlige Intelligenz- und Bewusstlosigkeit angenommen werden. Denn zu schuldvoller Gier und Besinnungslosigkeit gehört doch als Voraussetzung die Möglichkeit von Masshalten und Besinnung, also ein nicht geringer Grad von Intelligenz. Ich urteile hier, wie öfters, bei Schopenhauer: seine Gedanken haben durch Versenkung in wesentliche Züge der äusseren und inneren Erfahrungswelt eine Richtung auf den Kern der Dinge erhalten; allein sie sind nicht gehörig in Zusammenhang gebracht, nicht genügend eingeschränkt und ausgestaltet. Ich zweifle nicht: zu einer Metaphysik, die dem Weltbilde gerecht werden will, gehört einerseits der Gedanke des Lebens in intensivster Form, Steigerung des Lebens ins nicht mehr zu Überbietende; und dies kann nur durch Verwertung unserer inneren Trieb- und Willenserfahrungen geschehen. Anderseits scheint mir diese Welt mit ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit, mit Zeit und Tod, mit ihren Übeln, Schmerzen und Freveln den Gedanken zu fordern, dass der Weltgrund in sich gebrochen und zwiespältig sei, dass das zu Grunde liegende heilige Leben doch eine Seite des Irrationalen und Nichtseinsollenden in sich habe. So ungefähr liesse sich nach meiner Überzeugung andeutungsweise das Wahre ausdrücken, das den beiden Intuitionen Schopenhauers vom Willen zum Leben und von der Urschuld zu Grunde liegt. Und es käme dann weiter darauf an, beide metaphysische Ausblicke und Forderungen durch Verflechtung mit anderen Gedankenzusammenhängen in geordnete und sinnvolle Beziehung zu setzen.

Zwei Triebfedern: eine moralische und pessimistische, wirkten zusammen, um in Schopenhauer die Lehre von der Urschuld entstehen zu lassen. Einmal kündigte sich ihm, ähnlich wie Kant, das Moralische in seinem eigenen Innenleben als etwas an, was unbedingt kernhaft, schlechtweg bedeutungsvoll sei. „Das Moralische ist es, worauf,

Digitized by Google

nach dem Zeugnis unseres innersten Bewusstseins, alles ankommt.“ [382]) Musste er sich auf diese Weise getrieben fühlen, das Ding an sich im moralischen Sinn zu nehmen, so konnte er es doch unmöglich als in der Entwicklung auf das Gute hin befindlich, als zum Guten hin sich bestimmend ansehen. Seine pessimistische Überzeugung liess es nicht zu, ein seiner Grundrichtung nach moralisch zu billigendes Ding an sich zu Grunde zu legen. Diese Welt der Übel und des Bösen kann nicht aus einem guten, sittlichen Quell, sondern nur aus einem moralischen Irrweg, aus einem Ding an sich, das vom Moralischen abgefallen ist, entsprungen sein. Die Ähnlichkeit mit Kant fällt in die Augen: Kants Lehre vom radikalen Bösen ist der Schopenhauerischen vom Leben als einer Schuld nächstverwandt. —

Zu verschiedenen Malen habe ich auf den bedeutenden Wahrheitsgehalt und die schweren Einseitigkeiten des Schopenhauerischen Pessimismus hingewiesen. Abschliessend wird man sagen dürfen, dass es ein nicht geringes Verdienst Schopenhauers war, dass er den wie selbstverständlich sich in mehr oder weniger entschiedenem Optimismus bewegenden Verlauf der deutschen Philosophie durch einen kraftvoll einsetzenden Pessimismus unterbrochen hat. Es war endlich Zeit, dass in der deutschen Philosophie jene Seiten der Welt zu Worte kamen, die der unaufhörlich verkündeten Weltharmonie widerstreiten und das menschliche Dasein in bedenklichem Lichte erscheinen lassen. Wie in der griechischen Philosophie das Bange und Furchtbare des Daseins zu gewaltigem Ausdruck kam, so musste auch in der ihr innerlich so nahe verwandten deutschen Philosophie die Kehrseite der Weltharmonie beleuchtet werden. Und wenn diese Beleuchtung zunächst allzu grell ausfiel, so ist dies angesichts der in der Geschichte der deutschen Philosophie aufgehäuften ungeheuren Mengen von Optimismus durchaus begreiflich und natürlich. Insbesondere aber lässt die Thatsache, dass eine starke optimistische philosophische

Digitized by Google

Strömung naturgemäss häufig zu wohlfeiler Weltverklärung und feiger Weltbeschönigung verleitet, einen Gegenschlag als zweckmässig und notwendig erscheinen, der an Schroffheit eher zu viel als zu wenig thut. In der Kantischen und Hegelschen Philosophie zwar waren zahlreiche und bedeutungsvolle pessimistische Bestandteile vorhanden. Allein dort lagen sie ziemlich abseits und zerstreut, so dass sie leicht übersehen werden konnten; und hier wieder kamen sie nur als „aufgehobenes Moment" eines unbedingt triumphierenden Optimismus vor. Sollten sich die pessimistischen Seiten der Welt Beachtung verschaffen, so mussten sie mit starker, ja überstarker Stimme dem sich im sicheren Besitze der Wahrheit glaubenden Optimismus vorgehalten werden. Und dies hat Schopenhauer gethan.

Digitized by Google

Einundzwanzigster Abschnitt.

Das willensfreie Erkennen.

Wir erheben uns aus den Düsternissen der verschuldeten und hinsterbenden Menschenwelt in das wandel- und leidlose Reich der Ideen. Schon seit dem dreizehnten Abschnitt steht uns Wesen und Bedeutung der Ideen vor Augen. Jetzt fragt es sich: wie kommt das Erkennen der Ideen zu stande? was geht im Menschen vor, indem er sich zum Erschauen der Ideenwelt aufschwingt? Das Erkennen steht doch unter dem Satze vom Grunde, ist somit seiner Natur nach auf das Zeitliche, Bedingte, Relative angewiesen. Welche Umwälzung also muss in dem erkennenden Subjekte vor sich gehen, damit das so wenig geeignete Werkzeug des Erkennens dennoch zu einem jenem erhabenen Zwecke gewachsenen Mittel werde?

Schopenhauer ist von dem Glauben an das Dasein und die Erkennbarkeit der Ideenwelt und an die von dieser Erkenntnis ausgehende erlösende Wirkung so erfüllt, dass er, unbekümmert um die harten Widersprüche mit seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik, lieber Wunder auf Wunder annimmt, als dass er das Erschauen der Ideenwelt preisgäbe. Er verkündet eine völlige Umschaffung unseres Intellektes wie eine mit unbedingter Sicherheit feststehende Thatsache. Er sieht über alle erkenntnistheoretischen Nöte und metaphysischen Plötzlichkeiten hinweg. Es steht ihm unerschütterlich fest, dass von dem Erkennen der Ideen dem umgetriebenen Menschen erlösendes Heil zu teil werde.

Welches sind denn nun also diese Erkenntnis-Wunder, die den Menschen zu den Ideen erheben? Er tritt aus

Digitized by Google

allen Formen des Satzes vom Grunde heraus, betrachtet nicht mehr die Relationen der Dinge, nicht mehr das Wo, Wann, Warum, Wozu, sondern einzig und allein das Was. Ebendamit verändert sich auch das Verhältnis des Subjekts zum Objekte von Grund aus. Das Subjekt ist ganz dem Objekte hingegeben, ganz in den angeschauten Gegenstand verloren, ganz mit ihm eins geworden. Das Subjekt ist kaum mehr des eigenen Selbstes bewusst, es weiss beinahe bloss von den Dingen, es ist klarer Spiegel der Welt. Unser Bewusstsein ist fast nichts weiter als das Medium, wodurch das angeschaute Objekt in die Welt als Vorstellung eintritt. Damit ist aber das Bewusstsein zugleich überindividuell und überzeitlich geworden. Schopenhauer kann sich das Absehen des erkennenden Subjektes von Raum, Zeit und den übrigen Relationen nur so vorstellen, dass das Subjekt auch selbst, seinem Dasein nach, aus allen diesen Relationen herausgehoben ist. Wer den Ideen zugewandt ist, entäussert sich seiner Persönlichkeit eine Zeitlang völlig, vergisst nicht nur seiner Individualität, sondern ist und besteht auch nicht mehr als solche, ist sich selbst losgeworden. Wie heilig ernst es Schopenhauer hiermit nimmt, geht daraus hervor, dass er das Bewusstsein im Zustande der Ideenerkenntnis geradezu als stets eines und dasselbe, als identisch mit sich, also unberührt vom Entstehen und Vergehen der Individuen, als den Träger der Welt der beharrenden Ideen verkündet. Das „reine Subjekt des Erkennens" besitzt die Ewigkeit seiner selbst nicht nur in Form einer Hypothese, eines Glaubens, einer Forderung; sondern es steht geradezu nicht mehr im Strome der Zeit, es ist ein Ewiges. Mit Vorliebe feiert es Schopenhauer als das ewige, klare, eine Weltauge: ja er nennt es einmal Weltgeist. Man wird an die seltsamen Steigerungen erinnert, in denen sich die Stoiker im Preise ihres Weisen und Freien ergingen, wenn wir ihn sagen hören, dass es für das auf dieser Höhe stehende Bewusstsein einerlei sei, ob es aus dem Palast oder dem

Digitized by Google

Kerker die Sonne untergehen sehe, ob es einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehöre.

Noch ein wesentlicher Zug fehlt an dem Erschauen der Ideen. Durch unseren Willen sind wir mit unseren Interessen und Neigungen an die Dinge geknüpft. Solange daher unser Erkennen unter der Herrschaft des Willens steht, kommen wir im Erkennen von den Einzeldingen nicht los. Ja unser Erkennen wird, wie dies an früheren Stellen dargelegt wurde[383]), durch den Willen geradezu verunreinigt, wie die Flammen durch ihr Brennmaterial und seinen Rauch. Sollen wir uns daher zur Erkenntnis der ewigen Ideen erheben, so muss eine Losreissung vom Boden des Willens stattfinden. Unzählige Male schildert Schopenhauer diese Umwälzung in dem Grundverhältnisse unseres Wesens. In der Ideenerkenntnis hat sich unser Intellekt vom Willen gänzlich abgewendet, von seiner Wurzel, dem Willen, abgelöst, sich dem Sklavendienste des Willens entrissen. Der Wille hat das Bewusstsein geräumt, ist aus ihm eliminiert. Das Erkennen schwebt nun frei, ist des leidigen Selbstes entledigt. So ist denn das reine Subjekt des Erkennens zugleich im wahren Sinne „willensfrei". Ebendamit ist es auch aller Unruhe, Not und Qual entrückt. Sobald der Wille wieder das Übergewicht erhält, bricht Unbehagen und Unruhe in das Bewusstsein herein. Mit der Willensfreiheit ist alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben; das Anschauen der Ideen ist mit reiner Beglückung verbunden. Auch geht weder Leiden oder Bedürfnis vorher, noch folgt Reue, Leere oder Überdruss. Es ist ein seliges Auftauchen „aus dem schweren Erdenäther". Schon bei Darstellung des Pessimismus war von diesem seligen Zustande die Rede[384]) und dort auch bemerkt, dass Schopenhauer ihn bald mehr als bloss schmerzlos, bald mehr als wirklich beglückend schildert. Indessen mag er die Schmerzlosigkeit oder die Seligkeit des willenlosen Anschauens preisen: in jedem Falle fühlen wir aus seinen Äusserungen das Ersehnte und Erlebte dieses Zustandes. Diesen allerpersön-

Digitized by Google

lichsten Grundton in seinen Schilderungen vom willensfreien Erkennen hörte Nietzsche selbst dann noch voll Entzücken heraus, als er längst mit Schopenhauer gebrochen hatte [385])

So hat sich jetzt also die subjektive Gegenseite der Ideen voll vor unseren Augen entwickelt. Der unzersplitterten, makellosen Glanzwelt der Ideen entspricht die Seligkeit des zum ewigen Weltauge gereinigten Subjektes. Die Idee und das reine Subjekt des Erkennens sind bei Schopenhauer „notwendige Korrelata". [386])

Hat die dargelegte Gedanken- und Anschauungswelt Schopenhauers uns mit künstlerischem Genusse erfüllt, so darf nun freilich auch die Kritik nicht schweigen. Und sie findet vollauf zu thun. Da erhebt zunächst Schopenhauers eigene Erkenntnistheorie gewaltigen Einspruch. Das Vorstellen ist, so lautet die Hauptbestimmung seiner erkenntnistheoretischen Gesetzgebung, an die Form des Satzes vom Grunde unlöslich gekettet. Und nun soll das Erkennen der Ideen, das doch auch nichts weiter als Vorstellen ist, seine Eigentümlichkeit gerade in dem Absehen von allen Beziehungen des Satzes vom Grunde haben! Wie kommt das Vorstellen dazu, seine Natur zu vertauschen? Und diese Vertauschung ist eine so gründliche, dass das Bewusstsein nicht etwa bloss etwas Unzeitliches und überhaupt Beziehungsloses zu seinem Inhalte hat, sondern auch in seinem Sein und Bestehen aus der Zeit und allen Beziehungen heraustritt. So soll also der Mensch in gewissen Stunden geradezu ein ewiges, individualitätsloses, beziehungsloses Wesen sein! Wir hören die Sprache eines Mystikers, der über die Thatsachen in ihrer Trivialität und Härte hinwegsieht. So gross und kühn auch der Philosoph in seinen selbstherrlichen Entscheidungen sein mag: die Thatsache bleibt hartnäckig bestehen, dass der Mensch, auch indem er sich zum Erschauen der Ideen erhebt, doch immer dasselbe bedürftige, abhängige, in das raumzeitliche Kausalitätsnetz verstrickte Einzelwesen bleibt. Aber nicht nur Schopenhauers eigene Erkenntnistheorie und unwidersprech-

Digitized by Google

liche Thatsachen, sondern auch seine eigenen metaphysischen Feststellungen stehen mit der Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens in Widerstreit. Nach seiner Metaphysik gibt es kein anderes Sein als Sein des Willens; das Wesen der Welt erschöpft sich im Willen. Und nun reisst sich der Intellekt vom Willen los und bethätigt sich als willensreines Erkennen! Woher nimmt der Intellekt, dieses abgeleitete und schattenartige Gebilde an der Weltoberfläche, die Kraft, den Willen, trotzdem dieser das metaphysische Ein und Alles ist, zu verdrängen, wirkungslos zu machen und sich ihm als selbständiges Wesen, noch dazu mit überlegenen und metaphysisch entscheidungsvollen Leistungen, gegenüberzustellen? Der Intellekt müsste, selbst wenn es ihm auf wunderbare Weise gelänge, sich vom Willen abzulösen, doch in dem Augenblicke der Ablösung in nichts zusammensinken. Es hilft auch nichts, dass sich Schopenhauer auf das „abnorme Übermass des Intellektes" bei denjenigen, die der Ideenerkenntnis fähig sind, beruft.[387]) Denn ist der Wille einmal das erschöpfende Wesen der Welt, so besteht die prinzipielle Unmöglichkeit, willensfrei zu werden, für die ungeheuerste Steigerung des Intellektes genau ebenso wie für ein mittelmässiges Vorstellen. Und wo soll denn, so muss schliesslich gefragt werden, das willensfreie Subjekt des Erkennens in dem metaphysischen Gefüge der Schopenhauerischen Welt sein Bestehen haben? Es ist sein Vorzug, der Erscheinungswelt entrückt zu sein. Also müsste es wohl in das Ding an sich hineinfallen. Aber auch hier kann es, wiewohl ihm Ewigkeit, Beziehungs- und Individualitätslosigkeit mit dem Ding an sich gemeinsam zukommen, keine Aufnahme finden. Denn das Ding an sich ist Wille, nichts als Wille; das reine Subjekt des Erkennens ist willensfrei. So wird man es wohl dem Reich der Ideen zuzählen wollen; wie es ja auch Schopenhauer als das Korrelat der Idee bezeichnet. Allein die Ideen sind doch die unmittelbaren Objektivationen des Willens; wie kann ihnen also der willenlose, vom Willen

Digitized by Google

gewaltsam abgetrennte Intellekt zugesellt werden? Der willensfreie Intellekt ist thatsächlich heimatlos in der Welt Schopenhauers. Oder vielmehr: es ist ohne und wider Willen Schopenhauers ein zweites Ding an sich entstanden. Neben den Willen als ursprüngliches Ding an sich ist jetzt ein intellektuales Ding an sich, das ins Ewige erhobene Erkennen, getreten. So begegnet uns hier ein besonders starker Beleg für das Emporkommen und Herrschen vernunftvoller metaphysischer Mächte in Schopenhauers irrationaler Welt.[388]) — Wir erinnern uns hier daran, dass Schopenhauer auch schon dem gewöhnlichen Subjekt des Erkennens, noch ganz abgesehen von der Erhebung zum Schauen der Ideen, Unberührtheit von Zeit und Vielheit zuerkennt. Im siebenten Abschnitt war von dieser erkenntnistheoretischen Überschwenglichkeit die Rede.[389]) Schopenhauer versäumt, das Verhältnis dieser beiden Arten, ewiges Subjekt zu sein, anzugeben.

Mag nun auch die Lehre von dem reinen Subjekt des Erkennens im Vergleiche mit den Thatsachen des Seelenlebens gewaltige Überspannungen enthalten und ausserdem mit Schopenhauers erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen in Widerstreit stehen, so ist sie doch hierdurch keineswegs kritisch zerrieben. Vielmehr ist sie in meinen Augen ein anziehender und kraftvoller Beleg dafür, dass sich die Philosophie der Anerkennung des unserem Ich innewohnenden Zuges nach einer überzeitlichen und überindividuellen Geistesbethätigung nicht entziehen darf. Unhaltbar ist es nur, einfach und geradezu die Umwandlung des zeitlichen und individuellen Bewusstseins in ein zeit- und individualitätsloses anzuordnen. Mit derartigen Geradlinigkeiten kommt man, wie sonst, so auch hier nicht aus. Sondern es wird nötig sein, zu untersuchen, inwieweit das zeitliche, endliche Einzelbewusstsein in der Richtung auf das Überzeitliche, Überindividuelle, Überendliche hin streben könne, und auf Grundlage welcher psychologischer Mittel ihm dies möglich sei.

Digitized by Google

Wir werden, gleich Schopenhauer, unser Ich nicht in lauter Zeitlichkeit und Einzelheit aufgehen lassen. Nur werden wir, anders als er, fragen, ob nicht schon in dem Thatbestande des gewöhnlichen Bewusstseins Triebe und Bethätigungen vorhanden sind, welche die Richtung auf ein Überindividuelles und Überendliches in sich tragen. Keinesfalls werden wir mit Schopenhauer einen einfachen Schnitt machen und sagen: hier liegt das durchweg zeitliche und einzelne, dort das ewige und aller Einzelheit entrückte Bewusstsein.

So sehen wir: über Schopenhauers Pessimismus erhebt sich eine Philosophie der Erlösung. Es ist ein Weg eröffnet, der zu positivem Heile führt. Wir vermögen uns über die Gemeinheit, Unruhe und Qual des Willens hinaufzuschwingen und zum beglückten ewigen Spiegel der inneren Bedeutung der Welt zu werden. Und zugleich ist uns der romantische Charakter dieser Erlösungsphilosophie entgegengetreten. Übergangslos, plötzlich, wie ein Wunder steht das willensfreie, ewige Subjekt des Erkennens da. Es ist wie aus Geheimnis und mystischem Hinterhalt herausgeboren. Vor allem aber trägt diese ganze Lehre darum romantisches Gepräge, weil das Intuitive bis ins Überschwengliche gesteigert erscheint. Das Erkennen der Ideen ist unmittelbare Einheit von Denken und Schauen, anschauender Verkehr mit dem Übersinnlichen in seherhafter Entrücktheit. Die Idee ist beides zugleich: durchaus übersinnlich, dem Raum wie der Zeit entrückt und doch „durchaus anschaulich". Schopenhauer will zwar von intellektualer Anschauung nichts wissen; in Wahrheit aber ist das, was er als Ideenerkenntnis beschreibt, eine zu hohem Grade gesteigerte intellektuale Anschauung. So gehört Schopenhauer, mag er sich noch so sehr dagegen sträuben, zu den Romantikern der deutschen Philosophie. Zwar tritt bei ihm das Romantische in reinerer, massvollerer und geordneterer Form auf als bei Schelling, Solger oder gar bei Novalis oder Friedrich Schlegel; aber darum bleibt er doch noch romantisch genug.[390])

Digitized by Google

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Das Genie.

In zwei Gestalten äussert sich das willensfreie Erkennen: als Philosophie und als Kunst. Werden die erkannten Ideen in Begriffen niedergelegt, so entspringt Philosophie; werden sie für die Anschauung dargestellt und mitgeteilt, so entsteht das Reich der Kunst.

So wenigstens verhält es sich prinzipiell bei Schopenhauer. Seine Darstellung wird freilich diesem Sachverhalte nicht immer gerecht. Oft spricht er an entscheidenden Stellen so, als ob die Kunst die alleinige Form der Ideenerkenntnis wäre. So erhebt er im ersten Bande des Hauptwerkes, nachdem er das Wesen der Ideen dargelegt hat, die Frage, welche Erkenntnisart die Ideen betrachte, und er antwortet: die Kunst. Und so handelt überhaupt das der Idee gewidmete dritte Buch im ersten Bande des Hauptwerkes nirgends ausdrücklich von der Philosophie als einer der Kunst vollkommen ebenbürtigen Form der Ideenerkenntnis, sondern immer nur von der Kunst. Und doch kann kein Zweifel sein, dass Schopenhauer selbst auch vom Philosophen das Schauen der Ideen als eine unentbehrliche Grundlage seiner Thätigkeit erwartet. Das philosophische und das künstlerische Genie entspringen aus derselben „Wurzel“: aus dem willensfreien Schauen der Ideen; nur dass der Philosoph fragt: „was ist das alles?“, während der Künstler die Frage erhebt: „wie ist es eigentlich beschaffen?“ Schopenhauer stellt sogar die Philosophie als den höchsten Grad der Ideenerkenntnis hin. Philosophie und Kunst sprechen zwar dieselbe Weisheit aus, aber jene

Digitized by Google

thut es aktualiter und explicite, diese nur virtualiter und implicite; jene in der Weise deutlicher Begriffe, diese in der immer erst zu deutenden Form der Anschauung.[391]) Auch übt Schopenhauer ja selbst, indem er philosophiert, mit vollem Bewusstsein Ideenerkenntnis in reicher Fülle aus. Zudem wissen wir ja schon aus dem zehnten Abschnitte, dass er, nachdem ihm in seiner Jugend die Philosophie geradezu als eine Kunst gegolten hatte, sich dann zu der Überzeugung bekannte, dass die Philosophie zwischen Kunst und Wissenschaft in der Mitte stehe.[392]) Es ist eben so, wie ich zu Anfang dieses Abschnittes sagte: die Philosophie legt die erkannten Ideen in Begriffsform nieder.

Es wird sich auch nicht schwer sagen lassen, warum Schopenhauer es oft daran fehlen lässt, die Philosophie als eine der Kunst ebenbürtige Art des Ideenschauens zur Geltung zu bringen. Einmal besorgte er, sich damit zu sehr in die Nähe Schellings und seiner Vernunftanschauung zu stellen. Und dann lag ihm wohl daran, die Verwandtschaft der Philosophie mit der Wissenschaft entscheidend hervortreten zu lassen. Auch früher haben wir Schopenhauer von dieser Triebfeder stärker bestimmt gefunden, als er es seinen eigenen Überzeugungen nach sein durfte.[393])

Was nun das Vorkommen der willensfreien Erkenntnis betrifft, so urteilt Schopenhauer äusserst aristokratisch. Nur jene seltenen Geister, die den Namen Genie verdienen, und auf deren einen Millionen gewöhnlicher Menschen kommen, vermögen sich wahrhaft zum Schauen der Ideen zu erheben. Das Wesen des Genius besteht in der überwiegenden Fähigkeit hierzu; Ideenerkenntnis und geniale Betrachtungsart sind dasselbe; der Genius ist jenes ewige Weltauge, das zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird.[394]) Damit wäre freilich dieser erlösende Vorgang zu einem nur den allerwenigsten Menschen gegönnten Ausnahme-Ereignis geworden. Glücklicherweise aber gibt es Annäherungen an die geniale Betrachtungsart, die nicht so selten sind. Es gibt Menschen, die, wenn auch nicht

Digitized by Google

Genie, so doch von genialer Stimmung erfüllt oder gar bis zur Genialität begeistert sind. Die Werke des Genius sind es, die auch die ursprünglich nicht geniale Erkenntniskraft bis in die Nähe des Genies zu erhöhen vermögen. Ja, Schopenhauer gibt zu, dass die Kunstwerke auch im Menschen ohne künstlerische Schaffenskraft und von schwächerer Empfänglichkeit etwas von jener willensfreien Erkenntnis erwecken können. Freilich urteilt er nicht immer gleich günstig: zuweilen schien es ihm, dass in allen Menschen etwas von dem Vermögen der Ideenerkenntnis vorhanden sei; denn es sei doch wohl jeder Mensch irgend eines ästhetischen Wohlgefallens fähig; zu diesem aber gehöre interesseloses, willensfreies Anschauen. Andere Male dagegen ist er der Ansicht, dass die meisten Menschen gar keiner anderen als der gewöhnlichen, dem Willen dienstbaren Erkenntnis fähig seien. Jedenfalls hat er willensfreies Erkennen, wenn auch nicht von der Kraft und Reinheit wie im Genie, in reichem Masse unterhalb der Stufe des Genies angenommen und damit auch den gewöhnlicheren Menschen die Möglichkeit der künstlerischen Selbsterlösung eröffnet.[395])

Schopenhauers Äusserungen über das Genie gehören zu den Abschnitten in seinen Werken, die sich durch ihre gross gezeichneten Züge und kühnen Farbentiefen fesselnd hervorheben. Sie bilden, indem sie unerbittliche Geschlossenheit und reiche Fülle des Beobachteten und Erlebten verbinden, so recht das äusserste Gegenteil zu der zerfahrenen, notizenmässigen und wüsten Art, mit der Lombroso in seinem bekannten Buche das Genie behandelt. Auch ist Schopenhauer nicht etwa wie moderne Psychologen bemüht, die Eigenart des Genies auf verständliche und möglichst wenig überraschende Abweichungen von den gewöhnlichen seelischen Verhältnissen zurückzuführen. Ihm steht das Genie als ein ungeheuer Überragendes, als ein Geheimnis und Wunder, als ein metaphysischer Wurf der Natur vor Augen. Und ich meine: seine Betrachtungen

Digitized by Google

über das Genie haben hiervon, auch vom Standpunkte der Richtigkeit aus genommen, mehr Förderung als Nachteil erfahren. Trotz allen Übersteigerungen und trotz dem Mangel genauerer Psychologie behandelt Schopenhauer das Genie in entscheidenden Stücken mit wahrhaft erleuchtendem Verständnis.

Sicherlich ist auch mancher lediglich subjektive Zug, manches der eigenen Individualität Entnommene und ungerechtfertigter Weise Verallgemeinerte in das Bild, das er vom Genie entwirft, mit eingeflossen. Doch glaube ich nicht, dass die subjektiven, nur Schopenhauerischen Züge daran sonderlich störend hervortreten. Man muss bedenken, dass er, abgesehen von Goethe, dem er persönlich nahe getreten war, mit einer Fülle genialer Geister, von Plato angefangen bis zu Byron und Jean Paul herab, beständigen verständnistiefen Umgang pflog. So hatte er genug Gelegenheit und Erfahrungsstoff, um sich in das Eigentümliche des Genies mit Erfolg zu vertiefen.

Die grundlegende Eigentümlichkeit des Genies ist schon durch das im vorigen Abschnitt Gesagte bezeichnet. Das Regewerden des Genius besteht überall in der Erhebung zum Schauen der Ideen. Daher ist das Genie von der Wurzel des Willens zeitweilig abgelöst, von dem Dienste des Willens zeitweilig losgesprochen. So lange es, sei es künstlerisch oder philosophisch, schafft, lässt es sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, seine Persönlichkeit ganz aus den Augen. Fragt man aber Schopenhauer nach der psychologischen Ursache dieser seltenen Erscheinung, so antwortet er, dass sich das Genie durch ein ungeheures, naturwidriges Übermass des Intellektes kennzeichnet. Das Genie ist ein monstrum per excessum. Der Überschuss von Erkenntniskraft macht es ihm möglich, sich vom Willen loszureissen. So ist es also „eine ganz abnorme Begebenheit", worin Kunst, Dichtung, Philosophie ihren Ursprung haben.

Zeichnet sich nun aber auch das Genie durch das

Digitized by Google

willensfreie Erkennen aus, so ist damit doch keineswegs gesagt, dass ihm ein schwaches Wollen eigentümlich sei. Vielmehr ist der geniale Mensch nur als ungewöhnlich energische Willenserscheinung möglich. „Ein phlegmatisches Genie ist undenkbar." Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament, durch Heftigkeit des Willens und Charakters bedingt. Physiologisch stellt sich dies darin dar, dass zu ungewöhnlich grosser Gehirnthätigkeit ein energischer Herzschlag nötig ist. Etwas anderes ist Festigkeit des Charakters, Entschlossenheit des Willens, Thatkraft. Der Entwicklung dieser Eigenschaften ist das ungeheure Überwiegen des Intellektes geradezu hinderlich.

Stellt sich nun Schopenhauer das Schaffen des Genies vor, so tritt ihm eine höchst zusammengesetzte Verfassung des Bewusstseins vor Augen. Der Schoss für geniale Werke besteht in überspannten Stimmungen, in träumerischer Versunkenheit, die mit leidenschaftlicher Aufregung wechselt. Mit diesem wogenden dunklen Untergrunde aber verknüpft sich ein sonnig helles Walten der oberen Mächte: das Genie ist, indem es schafft, ein „ausgezeichnet klares Bewusstsein" von den Dingen und dem eigenen Selbst. Schopenhauer schreibt dem Genie Besonnenheit zu und versteht darunter das von allen Trübungen und Beunruhigungen des Wollens ungestörte, rein abspiegelnde Schauen in das Herz der Dinge. Dieses Schauen aber ist nicht nur auf das Gegenwärtige gerichtet, sondern mit Hilfe der Phantasie erweitert sich sein Gesichtskreis weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung. Ungewöhnliche Stärke der Phantasie ist „Begleiterin, ja Bedingung der Genialität". Der Genius vermag aus dem Wenigen, was er erlebt hat, alles Übrige zu gestalten und „so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen". Reflexion und Vernunft dagegen haben an dem ursprünglichen Entstehen der Werke des Genies keinen Anteil. Besonders die Musik lässt das geniale Schaffen rein hervortreten. Sie zeigt, wie fern es von

Digitized by Google

aller Reflexion und bewussten Absichtlichkeit liegt. Das geniale Schaffen ist „Inspiration". So ist das Schaffen des Genies einerseits höchst bewusst; auf der anderen Seite aber wegen seiner Unabsichtlichkeit instinktiv und unbewusst. Uebrigens hatte auf die Macht des Unbewussten im Genie bereits Jean Paul, den Schopenhauer selbst als einen Vorarbeiter in der Auffassung des Genies bezeichnet, mit solcher Stärke hingewiesen, dass man sich über das bei Schopenhauer nur nebenher vorkommende Betonen dieses ausschlaggebenden Grundzuges im Genie fast wundern muss.[396]) Auch ist das geniale Schaffen dem Geschlechtstriebe zu vergleichen: durch einen unwiderstehlichen Instinkt wird das Genie getrieben, ohne jede Rücksicht auf sein eigenes Ich sich in dauernden, für die Gattung der Menschheit vorhandenen Werken auszusprechen.

So sind die Werke des Genies der reine Ertrag, die Blüte seines Daseins. Nicht im Ruhme, sondern in der Zeugung unsterblicher Kinder besteht sein Glück. Die Menschheit sieht zu diesen portenta, zu diesen wahrhaft Edlen der Welt empor, Erleuchtung und Errettung erwartend. Die genialen Geister sind „die Leuchttürme der Menschheit, ohne welche diese sich in das grenzenlose Meer der entsetzlichsten Irrtümer und der Verwilderung verlieren würde".[397]) So bedeuten also in dem wüsten Strudel des Weltwillens die genialen Menschen beglückende und heilbringende Mächte. Das Dasein des Genies kann, so weit dies überhaupt innerhalb der pessimistischen Welt Schopenhauers möglich ist, als eine Art Rechtfertigung dieser Welt angesehen werden. Und da das wahre Genie eine äusserst seltene Erscheinung ist, so darf man bei Schopenhauer von einer aristokratisch-individualistischen Erlösungsphilosophie sprechen. An den hier und da einmal im Laufe der Jahrhunderte auftauchenden Übermenschen hängt das Heil der Menschheit. Und um so individualistischer ist diese Anschauung, als Schopenhauer diese seltenen Individuen nicht im mindesten als Erzeugnisse

Digitized by Google

des Zeitgeistes, als Ergebnisse der Umwelt aufzufassen geneigt ist. Gleichsam geschichtslos treten sie in das Dasein.

Um Schopenhauers Vorstellung vom Genie in allen Hauptzügen vor Augen zu haben, muss man zu dem Dargelegten noch das, was er über das Verhältnis des Genies zu Leben und Glück sagt, hinzufügen. Hierin zeigt sich besonders deutlich, wie sehr ihm mit der überragenden Grösse des Genies Zwiespalt und Leid verknüpft zu sein scheint.

Das Genie führt auf der einen Seite neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, höheres, rein intellektuelles Dasein und ist so dem schalen und leeren gewöhnlichen Dasein entrückt. Und immer mehr rundet sich jenes höhere Leben des Genies zum vollendeten Kunstwerk.[398]) Auf der anderen Seite aber bleibt das Genie doch zugleich dem gewöhnlichen Leben verhaftet. Und da kommen denn böse Nachteile zum Vorschein. Genialität ist eine schlechte Ausstattung für das praktische Leben, sie steht der Fähigkeit zum Wirken, insbesondere zum politischen, geradezu entgegen. Ja der Geniale ist in seinem Betragen bisweilen einem Wahnsinnigen ähnlich; wie sich Schopenhauern denn überhaupt die nahe Verwandtschaft zwischen Genie und Wahnsinn aufgedrängt hat. Er liebt es, in dieser Hinsicht an Goethes Tasso zu erinnern. Schon diese Unbrauchbarkeit für das Leben ist eine schlimme Bedingung für das Wohlergehen des Genies. Doch noch in innerlicherer Weise darf von Angelegtheit des ausserordentlichen Geistes auf unselige Gemütszustände die Rede sein. Schopenhauer weist oft auf die allzu leichte Reizbarkeit des Genies hin, auf seine Überempfindlichkeit und die damit zusammenhängende Neigung zu wechselnden und extremen Stimmungen und zu heftigen und unvernünftigen Leidenschaften. Hierdurch entstehen dem Genie nicht nur unmittelbar Gefühle quälender Art; sondern es kommt noch dazu, dass Sorgen und Leidenschaften auch die freie Thätig-

Digitized by Google

keit des Genius lähmen, ihn in Fesseln schlagen und ihm so auch auf diesem mittelbaren Wege Schmerzen bereiten.[399]) So treten dem hohen Glück, das ihm im Schaffen seiner Werke und überhaupt durch jenes rein intellektuelle Leben zu teil wird, unzählige grosse und kleine Feinde, unzählige untergrabende Stimmungen entgegen. Auch ist zu bedenken, dass das Genie wegen seiner ungeheueren Überlegenheit zumeist einsam und ungesellig durch das Leben schreitet. Es ist „verdammt, in einer öden Welt zu leben". Im Umgange mit anderen steckt der vorzüglichste Teil seines Wesens unter einer Nebelkappe. Nimmt man dann noch die Verschwörung der Mittelmässigkeit und des Neides gegen alles Grosse und Echte und die Leiden hinzu, die den überragenden Menschen aus dieser Kamerad- und Gevatterschaft der neidischen Alltagsköpfe erwachsen[400]), so steht uns das Genie, wie es bei Schopenhauer erscheint, und wie es wohl auch in der Hauptsache meistenteils thatsächlich ist, als ein selig-unseliges Wesen vor Augen. Von seiner hohen Stirn und seinem klaren, schauenden Blick sieht Schopenhauer grosse, überirdische Heiterkeit strahlen, aber über den übrigen Gesichtszügen, besonders dem Munde, Melancholie schweben.[401]) Doch ist nicht zu vergessen, dass die Leiden dem Genie auch zum Heile gereichen. „Das Leiden ist Bedingung zur Wirksamkeit des Genius." Shakespeare und Goethe hätten nicht gedichtet, Plato und Kant nicht philosophiert, wenn sie an der wirklichen Welt Befriedigung gefunden hätten.[402]) So tritt uns die Teleologie des Leidens, die uns bei der Lehre von der Willensverneinung in noch bedeutsamerer Weise begegnen wird, schon hier entgegen.

Wie bei Schelling, Friedrich Schlegel, Nietzsche, gehört auch bei Schopenhauer das Genie zu den im Mittelpunkte stehenden Begriffen der Weltanschauung. Und schon in seiner Jugend gab er ihm entscheidende Bedeutung. Ja die Aufzeichnungen aus der Zeit um 1814 verdienen besondere Aufmerksamkeit. Er hat sich in jener

Digitized by Google

Zeit viel mit dem Verhältnis von Genie und Tugend beschäftigt. Er findet, dass das Genie auf der einen Seite mit der Tugend Verwandtschaft hat: das reine, unegoistische Erkennen ist dem Genie mit dem Heiligen gemeinsam. Auf der anderen Seite aber ist das Genie über das Moralische hinaus. Schopenhauer stellt es, wie man mit einem jetzt so viel gebrauchten Ausdruck sagen könnte, „jenseits von Gut und Böse". Das Genie ist „kein bloss moralisches Wesen". Es durchschaut das Spiel des Lebens: darum drücken die Sünden sein Gewissen weniger als das des gewöhnlichen Menschen. Die wohlgenutzte Stunde des Genies bringt Jahrhunderten Früchte. Für den „Träger des Intellekts einer Welt und mehrerer Jahrhunderte" können aber die moralischen Regeln, die für die gewöhnlichen Menschen verbindlich sind, nicht gelten. Übrigens ist das Genie seiner Natur nach eigentlicher Bosheit unfähig.[403])

Ich sage nun keineswegs, dass sich Schopenhauer nur in den Jahren vor Veröffentlichung seines Hauptwerkes mit diesen bedeutsamen Gedanken über die übermoralische Natur des Genies getragen hat. Auch einige späterer Zeit entstammende Aufzeichnungen sprechen sich in dieser Richtung aus. Dagegen hat er diese Seite des Genies in seinen veröffentlichten Schriften nicht hervortreten lassen. Er hielt seine Gedanken hierüber vielleicht nicht für ausgereift genug. —

Hier mag auch der Gestalt gedacht werden, in der uns die Lehre von dem genialen, reinen Subjekt des Erkennens in Schopenhauers Jugend begegnet. Überaus häufig und immer mit erhöhtem Tone spricht er in der Zeit vor 1815 von dem besseren Bewusstsein. Wir haben etwas in uns, was über Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, über Subjekt und Objekt weit hinausliegt. Die Vernunft mit ihren Begriffen und Zusammenfassungen, mit ihren Regeln und Grundsätzen bleibt tief unten. Der Jammer der begrenzten, bedingten, endlichen, trüglichen

Digitized by Google

Begriffe reicht nicht in die Höhe des übervernünftigen Bewusstseins. Mit diesem werden wir des Ewigen, Unbedingten, Wesentlichen unmittelbar inne, „teilhaft des Friedens Gottes". Das bessere Bewusstsein ist unser Trost in dieser Zeitlichkeit mit ihrem „Reissen, Laufen, Hadern und Toben", unsere „Zuflucht aus dem Drangsal der Welt". Vor allem unterscheidet sich das bessere Bewusstsein von der späteren Ideenerkenntnis durch den Zug der Sehnsucht, der Namenlosigkeit, des dunklen Geheimnisses; das Romantische also tritt noch ausgeprägter an ihm hervor. In unserem besseren Bewusstsein sind wir nicht mehr Individuen, sondern Werkzeuge eines Unnennbaren. In ihm äussert sich unsere Sehnsucht nach der Befreiung von der Scheidung in Subjekt und Objekt, nach Erlösung von allen Begrenzungen und Trennungen. Es ist dasselbe, was die Schwärmer Erleuchtung von oben genannt haben. Er geht so weit, zu sagen, dass wir in unserem besseren Bewusstsein nicht vom Absoluten wissen, sondern das Absolute selbst sind. Das bessere Bewusstsein liegt also über alles Wissen hinaus. Daher lässt sich vom besseren Bewusstsein nur negativ sprechen. Ein weiterer Unterschied von der späteren Auffassung besteht darin, dass, während für Schopenhauer das willenlose Erkennen der Ideen später nur als Erzeuger von Kunst und Philosophie gilt, und Tugend und Heiligkeit einen hiervon deutlich abgetrennten Ursprung erhalten, das bessere Bewusstsein als die gemeinsame Geburtsstätte des Genies und des Heiligen gefeiert wird. Hier gehen künstlerische, philosophische und asketische Erlösung noch in dunkle Einheit zusammen. Man fühlt die wonnevollen Augenblicke mit, die der mystisch erregte jugendliche Schopenhauer genoss, wenn man die ergreifenden Äusserungen über das bessere Bewusstsein liest.[404])

Digitized by Google

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Schopenhauers Ästhetik.

Ich habe nicht die Absicht, Schopenhauers Asthetik ausführlich darzulegen. Ihre unmittelbaren Grundlagen sind in dem Vorangehenden gegeben: besonders in den Sätzen über das willensfreie Erkennen der Ideen und über das Genie. Ich will lediglich in Anknüpfung hieran und in freiem Überblick über Schopenhauers mannigfaltige Ausführungen die charakteristischen Züge seiner Asthetik bezeichnen und ausserdem nur einiges besonders Bedeutsame aus seinen Einzeldarlegungen herausheben.

Ihre Weihe erhält seine Ästhetik durch das erlösende Ziel, das sie der Kunst gibt. Sie befreit den Schaffenden wie den Betrachtenden von der Schwere des Erdendaseins, vom Willen und seinen Qualen. Schon in seiner Jugend — 1813 — erschien ihm die Kunst als von diesem auf pessimistischer Grundlage ruhenden Erlösungszauber erfüllt.[405]) Von dieser erlösenden Bedeutung der Kunst war schon in den beiden vorangehenden Abschnitten die Rede.

Wie Schelling, Solger, Hegel und heute Hartmann, ist Schopenhauer metaphysischer Gehalts-Ästhetiker. Die Kunst ist ihm in allen ihren Gestaltungen anschauliche Mitteilung der aufgefassten Ideen. Unzählige Male weist er auf die Ideen als den Sinn und Mittelpunkt aller künstlerischen Darstellung hin. In der Baukunst offenbaren sich die Ideen der Starrheit und Schwere und in hinzutretender Weise auch die Idee des Lichtes, also Ideen der unorganischen Natur. Die bildenden Künste, vor allem aber die Dichtkunst und in ihr wieder zumeist

Digitized by Google

das Drama, sind berufen, anschaulich zu zeigen, was das Wesen und Dasein des Menschen sei. Die Musik aber ist die umfassendste Kunst: in ihr bringen sich alle Naturreiche und besonders vernehmlich die menschlichen Willenserscheinungen zu unmittelbarem Ausdruck. Die Musik zieht das Herz der gesamten Welt ans Licht, sie eröffnet unserem Gefühl alle wesentlichen Entzweiungen und Versöhnungen, alles Gewirre und alle Eintracht des Weltlebens. In Anbetracht dieser metaphysischen Haltung ist es begreiflich, dass ein empiristischer Kritiker, wie Ribot, Schopenhauers Ästhetik einem metaphysischen Romane ähnlich findet.[406]) Anderseits ist es begreiflich, dass optimistische Metaphysiker durch seine Ästhetik wenigstens einigermassen mit seiner Philosophie ausgesöhnt werden.

Näher charakterisiert sich Schopenhauers Gehaltsästhetik durch eine gewisse Zweideutigkeit. Nicht nur der Ursprung der Kunst besteht in der Erkenntnis der Ideen; sondern es ist ihr Zweck, durch Anschauung die Erkenntnis der Ideen anzuregen.[407]) Nun aber sind die Ideen doch ausser Raum und Zeit, das künstlerische Betrachten müsste also darin enden, dass wir uns von dem Einzeldinge, als welches sich das Kunstwerk darstellt, losreissen und uns zu der unräumlichen, unzeitlichen, unsinnlichen Idee emporschwingen. Das künstlerische Betrachten würde also in völliger Anschauungsflucht gipfeln. Auf der anderen Seite aber legt Schopenhauer auf die anschauliche Natur des ästhetischen Betrachtens grössten Nachdruck. Die Idee tritt in den Gestalten der Kunst durchaus anschaulich hervor. Schopenhauer hätte zwischen der unsinnlichen Idee an sich und der ästhetischen Idee, die in der sinnlichen Erscheinung verleiblicht hervortritt, unterscheiden müssen. Hartmann hat mit Recht darauf hingewiesen, dass es in diesem Punkte bei Schopenhauer an klarem Auseinanderhalten fehlt.[408]) Man wird Schopenhauers eigentliche, freilich nicht deutlich ausgedrückte Meinung so wiedergeben können, dass sich mit der An-

Digitized by Google

schauung der sinnlichen Offenbarung der Idee in dem Kunstwerk zugleich die mystische Erschauung der unsinnlichen Idee selber als ahnungsartiger Hintergrund verbinde. Auch muss man bedenken, dass für Schopenhauer seine eigene Ausdrucksweise, der gemäss die Ideen als solche anschaulich sind, irreführend wirkte. Er hebt mit starken Worten hervor, dass die Ideen bei ihm, wie bei Plato, „durchaus anschaulich" seien. Man könne, so meint er sogar, das Wort „Idee" durch „Anschaulichkeit" oder „Sichtbarkeit" übersetzen.[409]) Damit ist natürlich nur die geistige, mystische Anschauung gemeint. Im Zusammenhange der Ästhetik jedoch verwandelte sich ihm diese unsinnliche Anschauung unwillkürlich in die gewöhnliche sinnliche.

Man darf Schopenhauer, auch abgesehen von der metaphysischen Art, in der er durchweg den Gehalt auffasst, zu den übertriebenen Vertretern der Gehaltsästhetik rechnen. Wie bei Schelling, Solger, Hegel, kommt auch bei ihm die künstlerische Form nicht zu ihrem vollen Recht. Er lenkt sein Augenmerk nicht genügend auf das Heraustreten des Gehaltes in die Form, auf die verschiedenen möglichen Weisen, in denen dies geschehen kann, und auf die hierdurch bedingte mannigfaltige Beschaffenheit der künstlerischen Form. Diese Vernachlässigung der Form hängt damit zusammen, dass er den Gehalt der Kunst viel zu ausschliesslich in die grossen Weltmächte und in das grundlegende Wesen des Menschen setzt und viel zu wenig an die flüchtigen Gefühle und wehenden Stimmungen denkt, die doch zum ästhetischen Gehalte wesentlich gehören. So kommt es, dass er das Regelmässige und Unregelmässige, Harmonische und Disharmonische, Weiche und Schroffe, Ruhige und Belebte an der Form und die zahlreichen anderen Formunterschiede in sein ästhetisches System nicht recht einzugliedern weiss. Denn von der Gehaltsästhetik können diese Formunterschiede nur dann gewürdigt werden, wenn zum Gehalte auch die Welt der Stimmungen mit

Digitized by Google

ihren unzähligen Feinheiten, Färbungen, Abbiegungen, Mischungen gerechnet wird. Darum widerfährt es Schopenhauer, dass bei ihm neben den Ideen unvermittelt und überraschend — man weiss nicht, mit welchem Rechte und mit welcher Tragweite — auch noch die Form als solche mit dem Anspruch eines erklärenden ästhetischen Prinzips auftaucht. So lässt er z. B. in der Baukunst neben den Ideen plötzlich noch einen formalen Massstab erscheinen: die Forderung der Regelmässigkeit, Fasslichkeit, der leichten Übersehbarkeit und Symmetrie. Und ähnlich ist es bei Betrachtung der bildenden Künste. Auch hier müsste er die ganze künstlerische Form von dem Grunde der Ideen her erklären. Statt dessen aber führt er eine von den Ideen unabhängige und „für sich gehende Schönheit" ein und rechnet hierzu die „Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppierung, die günstige Verteilung des Lichtes und Schattens und den Ton des ganzen Bildes".[410])

Hiermit hängt dann auch zusammen, dass Schopenhauer das unwillkürlich anthropomorphisierende Verhalten, das doch ein wesentliches Bestandstück in dem Betrachten der gesamten untermenschlichen Natur bildet, nicht kennt. Ihm sind Berg und Meer, Wald und Wiese, Blume und Vogel nur insofern schön, als in ihnen die entsprechenden Ideen des Naturlebens ungehemmt und vollentwickelt zum Ausdruck kommen. Es liegt ihm ferne, daran zu denken, dass wir die Naturgestalten unwillkürlich durch menschenähnliche Stimmungen und Gefühle beseelen und ihnen erst durch diese symbolisierende Beseelung ihren künstlerischen Wert geben. In der ästhetischen Würdigung der gesamten untermenschlichen Natur ist er durchaus Objektivist. Sein Sinn und Blick ist zu sehr dem Grossen, Bleibenden, Ewigen zugewandt, als dass er die intimen Einfühlungen, die nach dunkel anklingenden Analogien erfolgen, und ihre Bedeutung für das ästhetische Gepräge der untermenschlichen Naturgestalten sonderlich beachtete. Dieser Mangel an intimer Steigerung ins analog Mensch-

Digitized by Google

liche hinein kennzeichnet nicht nur seine Betrachtungen über landschaftliche Schönheit, sondern auch über Baukunst und einigermassen auch diejenigen über die Tonkunst. In Wahrheit werden uns die Bauwerke in ihrem Aufbau, in ihren grossen und feinen Gliederungen nur dadurch ästhetisch vertraut, dass sie menschenähnliche Regungen und Strebungen in ihrem Für- und Widereinander zu verkörpern scheinen. Für Schopenhauer dagegen sprechen die Bauwerke nur den mannigfaltigen Kampf der Ideen der Schwere und der Starrheit — in Verbindung mit dem Offenbarwerden der Idee des Lichtes — aus. In dieser erhabenen Ferne und verschlossenen Grösse bleiben ihm die Bauwerke stehen. — Von der Tonkunst wird noch weiterhin die Rede sein.

Mit Rücksicht auf die ungenügende Behandlung der Stimmungsseite der Kunst könnte man von Schopenhauers Ästhetik, die in ihren Grundlagen genug und übergenug romantisch ist, sagen, dass sie zu wenig Romantik in sich enthält. Ihm steht das reine und durchsichtige Hervortreten der grossen Idee obenan. Darum hat er auch mehr Liebe und Verständnis für die Vertreter des klassischen Ideals als für die romantischen Künstler.[411]) Übrigens beweist die hohe Stellung, die er Dichtern wie Byron und Jean Paul, ja auch Heinrich Heine[412]) gibt, dass er sich auch der romantischen Dichtung keineswegs verschlossen hat.

Wollte ich Schopenhauers Ästhetik noch genauer kennzeichnen, so müsste ich hervorheben, dass von ihr, wiewohl sie dem Genie so hervorragende Bedeutung zuspricht, doch das künstlerische Schaffen nur spärlich behandelt wird, dagegen das künstlerische Betrachten im Vordergrunde ihres Interesses steht. Gehören doch zur Charakterisierung des ästhetischen Betrachtens alle jene grundlegenden Sätze vom reinen willensfreien Erkennen. Ferner müsste auf die Überspannung der Willenslosigkeit eingegangen werden. Ich habe an einem anderen Orte darzulegen versucht, was der richtige und wertvolle Kern

Digitized by Google

in der von Kant, Schiller und Schopenhauer vertretenen Willenslosigkeit sei. Mag indessen auch von der unbedingten Ausmerzung des Willens manches in Abzug gebracht werden müssen, so ist mir doch nicht zweifelhaft, dass der grössere und wichtigere Teil der Wahrheit auf der Seite derer liegt, die das ästhetische Verhalten zu allem Wollen in Gegensatz setzen.[413]) Sodann wäre auch darauf hinzuweisen, dass Schopenhauer die Phantasie nicht zu vollem Rechte kommen lässt.[414]) Doch will ich von aller weiteren allgemeinen Kennzeichnung absehen und lieber noch einige Worte über die beiden höchsten Leistungen der Kunst sagen: über das Trauerspiel und die Tonkunst.

Wenn die Dichtkunst überhaupt uns zeigen soll, was das Leben und die Welt sei, so thut dies das Trauerspiel, dieser „Gipfel der Dichtkunst", in der wahrhaftesten Weise. Denn hier tritt der pessimistische Charakter und Sinn alles Menschlichen erschreckend zu Tage. Das Trauerspiel ist die Darstellung der schrecklichen Seiten des Lebens; der Jammer der Menschheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und Irrtums, der Fall des Gerechten, der Triumph des Bösen werden uns vorgeführt. Auf diese Weise lenkt uns das Trauerspiel zur Entsagung, zur Willensverneinung, zu dem Glauben, dass das Leben ein schwerer Traum sei, und dass es noch ein ganz andersartiges, wenn auch unfassbares Dasein geben müsse. Der volle Sinn dieser letzten Worte wird erst in einem späteren Abschnitte deutlich werden. Soviel ist aber schon hier klar: das Erhebende, das dem Schicksal der tragischen Gestalten doch niemals gänzlich fehlen darf, kommt bei Schopenhauer nicht zu seinem Rechte. Er bildet den relativ berechtigten äussersten Gegensatz zu jenen zahlreichen Philosophen, die den Schwerpunkt des Tragischen in die Versöhnung des Gemütes mit dieser Welt setzen. Die Grundstimmung des Tragischen ist pessimistischer Art, und diese Wahrheit gelangt bei Schopenhauer, wenn auch übersteigert, zum Ausdruck. Schon in seiner Jugend — 1813 —

Digitized by Google

sah er in dem Trauerspiel „den wahren Gegensatz aller Philisterei". Die poetische Gerechtigkeit sei von Philistern erfunden, „damit die Tugend doch wenigstens zuletzt etwas nütze".[415])

Der Tonkunst weist Schopenhauer den höchsten Rang unter den Künsten an; ja sie nimmt eine Ausnahmestellung ein. Sie ist nicht, wie die übrigen Künste, das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst; die übrigen Künste reden nur vom Schatten, sie aber kündet das Wesen. Sie ist die einzige metaphysische Kunst. In ihr kommt der innerste, aller Gestaltung vorhergehende Kern, gleichsam das Herz der Dinge zur Darstellung. Und sie stellt dies nicht etwa in Form von Begriffen, aber auch nicht in Einzelanschauungen dar; sondern ihre Sprache ist beides zugleich: allgemein und doch durchgängig deutlich und unmittelbar verständlich. Eine Symphonie Beethovens z. B. ist ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt als einer Verbindung von heftigstem Kampf und schönster Eintracht und ebendamit zugleich ein Abbild aller menschlichen Affekte und Leidenschaften. Musik und Philosophie sprechen dasselbe aus, nur in anderer Sprache. Die Welt ist verkörperte Musik.[416])

Meiner Ueberzeugung nach liegen in Schopenhauers Musiktheorie gewaltige Uebersteigerungen vor. Wenn Schopenhauer von dem durch die Musik offenbar werdenden Weltwillen spricht, so denkt er an die Entwicklungen und Gestaltungen der unorganischen Natur, des Pflanzen- und Tierreiches grundsätzlich ebenso sehr wie an die menschlichen Willensregungen. Während sich in der Melodie das menschliche Wollen ausspricht, sollen sich in den die Harmonie bildenden Stimmen die verschiedenen Naturreiche verkünden. So kommt er zu künstlichen Zurechtlegungen und gewaltsamen Deutungen des Tonreichs. Damit verbindet sich der im ungünstigen Sinn mystische Glaube, dass die Musik von dem Wesen der Welt in Wahrheit die Hüllen und Gleichnisse wegnehme

Digitized by Google

und uns das Metaphysische als solches in seiner Nacktheit fühlen lasse.[417]) Allein dieser Ueberspannungen ungeachtet, enthält der Grundgedanke der Schopenhauerischen Musiktheorie doch eine grosse Wahrheit. Die Musik ist weit mehr als eine blosse Vordergrundskunst; sie kann zwar auch auf der Oberfläche anmutig spielen und gaukeln, aber sie vermag auch das menschliche Erleben in seinen ernstesten, schwersten und geheimsten Entfaltungen und Gestaltungen zu offenbaren. Erst dann zeigt sie sich auf der Höhe ihres Könnens, wenn sie fühlen lässt, was menschliches Leben und Streben in grossen und ungewöhnlichen Seelen an Wonne und Unseligkeit, an Gefahr und Sturz und Sieg enthält. So erhalten die Lebensgefühle, die sie ausspricht, den tieferen Hintergrund von Weltgefühlen; sie werden weltbedeutungsvoll. Und so steht es denn auch in dem Vermögen der Musik, auf diesem Wege noch einen Schritt weiterzugehen. Oft hören wir durch diese Offenbarungen menschlichen Innenlebens hindurch das Weltenherz selber erzittern, ringen, stöhnen und jubeln. Aber dies sind nur letzte Ahnungen, Eindrücke aus dunkler Ferne, gefühlsbildliche Erlebnisse. So ungefähr lässt sich der Wahrheitsgehalt ausdrücken, der in den Grundlagen der Schopenhauerischen Musiktheorie ruht. Während Schopenhauer menschliches Wollen und die untermenschlichen Reiche als musikalisch darzustellenden Gehalt einander nebenordnet, ist in Wahrheit das menschliche Erleben der einzige unmittelbare Gehalt der Musik. Die untermenschlichen Reiche kommen als musikalischer Gehalt nur nebenher, nur hier und da in Betracht. Dagegen ist das Ansich der Welt in gewissem Sinne musikalisch ausdrückbar; aber nicht, wie Schopenhauer will, derart, dass es dadurch metaphysisch aufgedeckt würde, sondern nur als gefühlsbildlich herauftönender letzter Hintergrund.[418])

Auch zu seiner Musiktheorie hat Schopenhauer in früher Zeit den Keim gelegt. Schon 1813 nennt er die Musik

Digitized by Google

„eine sehr abgesonderte Gattung des Schönen". Sie rege am unmittelbarsten das „bessere Bewusstsein" an und liege am fernsten vom Empirischen.[419])

Bekanntlich hat Richard Wagner in seiner späteren Zeit Schopenhauers Musiktheorie zur Grundlage seiner eigenen Anschauungen über das Wesen der Musik gemacht. Freilich sind Schopenhauers Ansichten über Musik keineswegs in allen Stücken so, dass sie auf die Richtung hinweisen, in der Wagner die Musik entwickelt hat. In vielen Beziehungen bewegen sie sich geradezu nach der entgegengesetzten Seite. Zwischen Tönen und Worten besteht nach Schopenhauer ein fremdes Verhältnis; die Worte sind für die Musik stets ein Zufälliges und Untergeordnetes. Die Oper ist wegen Häufung der Mittel, durch die sie auf den Zuhörer einstürmt, im Grunde eine barbarische Kunst, ein Verderb der Musik; sie zerstreut und betäubt den Geist und wird zur Nervenqual. Die Melodie ist der Kern der Musik, und nicht die Harmonie; und Einfachheit ist ein wesentliches Gesetz der Musik, wie alles Schönen. So sind denn Mozart und Rossini seine Lieblinge.[420]) Anderseits aber ist Schopenhauers Grundauffassung vom Wesen der Musik wie von vornherein dazu bestimmt, zum Schlüssel der Tonwelt Wagners zu dienen. Diese ist so geheimnisschwer, so vielsagend mystisch, in so unabsehbare Hintergründe weisend, dass uns aus ihr Weltweh und Weltwonne, das drangvolle, gequälte, von seligem Wahn berückte Weltenherz selbst emporzutönen scheint. Es ist daher völlig begreiflich, dass Wagner, als er Schopenhauers Lehre von dem metaphysischen, den Weltwillen offenbarenden Wesen der Musik kennen lernte, in ihr die Deuterin seiner eigenen Tonwerke leidenschaftlich begrüssen konnte. Sein Herz ist von der unruhvollen Faustischen Frage erfüllt: „Wo fass' ich dich, unendliche Natur?" Und er findet mit Schopenhauer, dass diesem Rufe auf das allersicherste die Musik antwortet.[421])

Überblicke ich die gesamte Ästhetik Schopenhauers, so finde ich ihre Hauptbedeutung darin, dass sie uns ein

Digitized by Google

Ideal des ästhetischen Betrachtens vor Augen gestellt hat, an dem das Willenlose und das Erlösende als Grundzüge hervortreten. So starke Überspannungen ihr auch nach beiden Richtungen anhaften, so hat sie doch damit grosse und entscheidende Seiten an der Kunst zum Ausdruck gebracht. Und indem sie damit die Lehre vom Genie in unmittelbare Verbindung setzte, hat sie ihren ins Grosse und Ideale gehenden Zug noch erhöht. Schopenhauers Ästhetik ist überhaupt eine Schöpfung erhabenen Stiles. Sie ist nicht gerade reich an Gesichtspunkten; auch fehlt es ihren Grundgedanken an Biegsamkeit; dafür aber trägt sie ein machtvoll einheitliches Gepräge.

Schopenhauer gehört jener grossen philosophischen Strömung an, die in der Kunst einen Gipfel menschlichen Daseins anerkennt, sie als eine, das Menschliche steigernde und befreiende Macht verehrt. Im besonderen steht hier Schopenhauer in der Nähe Schellings, Friedrich Schlegels, aber ebenso Schillers und Goethes. Die klassischen Dichter stimmen mit den romantischen darin überein, dass sich in der Kunst menschliches Dasein vollende. In dem Hegelschen System dagegen hat die Kunst eine Stelle, durch die weit mehr als bei Schopenhauer das Schrankenvolle und Vorstufenartige an ihr zum Ausdrucke kommt.

Noch sei auf eine Eigentümlichkeit in dem hohen Range hingewiesen, den Schopenhauer der Kunst gibt. Während Kant, Schiller, Schelling, Hegel die ideale Wirkung des Schönen als ein Ausgleichen der Gegensätze in der menschlichen Natur, als ein Überwinden ihrer Einseitigkeiten und Spaltungen betrachten, sieht Schopenhauer, in Übereinstimmung mit Plato, die Erhebung zum Schönen als ein Losgerissenwerden des Menschen von der einen Hälfte seines Wesens an. Im ästhetischen Verhalten erfährt die dualistische Spaltung des Menschen eine gewaltige Schärfung. Aber gerade hierin erblickt Schopenhauer Heilung und Rettung. Wir werden wohl die Wahrheit mehr auf der Seite jener anderen zu suchen haben.

Digitized by Google

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Grundlegung der Moral.

Die Freiheit des Willens.

Von der grossen moralischen Wendung in Schopenhauers Willenslehre war schon im zwanzigsten Abschnitt die Rede. Der Wille, der ursprünglich nichts als roher üppiger Lebensdrang ist, erscheint mit einem Schlage als ein Streben von moralischer Bedeutung. Die moralischen Innenerfahrungen und Werte drängen sich Schopenhauer mit solcher Macht als ein entscheidender Weltfaktor auf, dass er mit entschlossener Kühnheit das Moralische seinem Ursprunge nach in den Willen selbst hineinrückt. Der Wille wird so zu einem Streben, das moralisch wertvoller Entscheidungen fähig ist und der gesamten Welt einen moralischen Sinn verleiht. So sehr auch Schopenhauer den Begriff des Sollens vermeidet, ja verabscheut und von seiner Ethik den Charakter einer „Pflichtenlehre" fernhalten will[422]), so ist es doch thatsächlich bei ihm so, dass für den Willen bestimmte erstrebenswerte Ziele, in sich wertvolle Ideale bestehen, er also einem „Sollen" unterstellt ist.

Besonders fällt dieser Umschwung in Schopenhauers Metaphysik an der „Freiheit" des Willens in die Augen. Zunächst bedeutet Freiheit den Gegensatz zu Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit, das Freisein vom Satze des Grundes. Freiheit ist ein negativer Begriff[423]). Mit der Moral besteht also zunächst nicht der mindeste Zusammenhang. Ja, es fragt sich, ob das Reich der grundlosen Willkür und des sinnlosen Zufalls — denn darauf läuft doch

Digitized by Google

der Gegensatz zu Notwendigkeit und Gesetz hinaus[424]) — nicht vielmehr geradezu die Verneinung alles Moralischen besage. Und dann wird nun doch die Freiheit zur Grundlage der Moral gemacht. Moral ohne unbedingte Willensfreiheit ist für Schopenhauer, wie für Kant, ein Unding. Nur auf Grund unbedingter Willensfreiheit hält er Verantwortlichkeit für möglich. Die That eines Menschen ist nur dann seine eigene, wenn sie Ausdruck eines unbedingt freien Willens ist[425].) Augenscheinlich bedeutet hier Freiheit etwas anderes als wüsten Zufall und sinnlose Anarchie. Vielmehr ist hier, wie sich zeigen wird, eine Freiheit gemeint, die, so wenig Schopenhauer sich auch so ausdrückt, unter den Ansprüchen innerer Werte, unter den Forderungen unbedingter Ideale steht. Auch hier also stossen wir wieder auf das von Schopenhauer kurzsichtiger Weise so gehasste „Sollen".

Schopenhauer ist mit Kant der Überzeugung, dass die Möglichkeit der Moral mit der Haltung in der Freiheitsfrage steht und fällt. Die Freiheit des Willens ist „die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik". Und wie soeben schon angedeutet wurde, ist es das Gefühl der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit und das damit zusammenhängende der Schuld und des Verdienstes, woraus für ihn mit voller Sicherheit die Freiheit des Wollens folgt. Wir bewegen uns hierbei auf völlig unwidersprechlichem Boden. Das Gefühl der Verantwortlichkeit zeichnet sich durch vollkommene Deutlichkeit und Sicherheit aus. Unerschütterlich wohnt uns die Gewissheit inne, „dass wir selbst die Thäter unserer Thaten sind." Und so oft wir jemanden einer Schuld zeihen und von sittlicher Verachtung und Entrüstung erfüllt sind, setzen wir unwidersprechlich die Verantwortlichkeit des Thäters voraus. Und ebenso sicher ist der aus dieser Thatsache gezogene Schluss. Soll das Gefühl der Verantwortlichkeit einen Sinn haben, soll die Gewissheit, dass wir selbst die Thäter unserer Thaten sind, ernsthaft etwas bedeuten, so

Digitized by Google

liegt die „Möglichkeit anders gehandelt zu haben", als Voraussetzung zu Grunde. Es muss angenommen werden, dass unser Wollen frei, d. i. der Notwendigkeit entrückt, wahrhaft und wirklich unabhängig, selbstherrlich sei und von sich aus anhebe. Schopenhauer hat hierfür den Ausdruck „Aseität". So hängt also die ganze Moral an der Aseität des Willens. Nur dem „ewig freien Willen" kommt Moralität oder Immoralität zu.[426]) Auf diese Weise trifft die Moralphilosophie mit der Metaphysik zusammen: was die Moralphilosophie aus der Thatsache der Verantwortlichkeit erschliesst, und was die Metaphysik auf Grund intuitiver Selbsterfassung verkündet, ist beide Male der unbedingt freie Wille.[427])

Es wäre nun ganz wider Schopenhauers Sinn, wollte man den freien Willen in der gewöhnlichen Weise auffassen: so also, dass zu der Reihe der seelischen Vorgänge auch die freien Willensentscheidungen gehörten und in ihre ursachliche Verknüpfung zerreissend eingriffen. Gegen ein derartiges liberum arbitrium indifferentiae kann sich Schopenhauer nicht oft und nicht scharf genug erklären. Gemäss der Sachlage in seiner Philosophie kann der Wille seine Freiheit nicht innerhalb der erfahrungsmässigen Bewusstseinsvorgänge bethätigen. Denn die gesamte Erscheinungswelt steht unter der Herrschaft der Kausalität. Die Erscheinungswelt ist überhaupt nichts anderes als notwendige Verknüpfung des Gegebenen. Bekennt sich Schopenhauer trotzdem zum freien Willen, so wird es für ihn darauf ankommen, beides mit einander zu vereinigen: die Ursachlosigkeit des Wollens und die durchgängig ursachliche Verknüpfung der Erfahrungswelt. Hierdurch werden wir auf seine Lehre von dem empirischen und intelligiblen Charakter geführt. Diese Lehre enthält die Art und Weise, wie Schopenhauer in seiner Welt Notwendigkeit und Freiheit verbindet.

So stark auch Schopenhauer die Freiheit des Willens fordert, so steht ihm doch unerschütterlich fest, dass jede Handlung als Glied der Erscheinungswelt ein streng not-

Digitized by Google

wendiges Ergebnis vorangegangener Ursachen sei. Fasst man den empirischen Charakter eines Menschen, das ist die individuelle Beschaffenheit seines uns in der Erfahrung entgegentretenden Willens ins Auge und nimmt man die für ihn jeweilig vorhandenen Motive hinzu, so ergibt sich mit unerbittlicher Notwendigkeit die jedesmalige Handlung dieses Menschen. „Jede That eines Menschen ist das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs; sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich." Mit grosser Ausführlichkeit handelt Schopenhauer von dieser strengen Notwendigkeit des Handelns. Er zeigt eingehend, wie sich diese Notwendigkeit zwar verbirgt und den Schein der Freiheit annehmen kann, weil die Motive beim Menschen durch die Vernunft vermittelt werden, demnach von Umgebung und Gegenwart unabhängig, unanschaulich, gedankenmässig sind und so dem Handeln Überlegen, Abwägen, Schwanken, Kampf der Motive vorausgeht; wie aber trotzdem die Ursachlichkeit und Notwendigkeit der Wirkung der Motive nicht im mindesten aufgehoben oder auch nur verringert wird. Namentlich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens wird diese den Menschen vor dem Tier auszeichnende Verwicklung in den Vorgängen der „Motivation" auseinandergesetzt. Immer aber kommt er darauf zurück, dass nichtsdestoweniger die Notwendigkeit alles Handelns unverbrüchlich feststeht. Das Eintreten einer bestimmten Handlungsweise auf ein bestimmtes Motiv ist bei einem gegebenen empirischen Charakter geradeso notwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoss oder das Aufgehen der Sonne im Osten. So wahr das Gesetz der Kausalität gemäss den Grundlagen der Erkenntnistheorie ausnahmslos gilt, so absurd ist die Annahme eines freien Willens innerhalb der Erscheinungswelt. Schon im achten Abschnitt führte die Erkenntnistheorie zu demselben Ergebnis.[428])

So ist denn die Willensfreiheit in eine andere Ord-

Digitized by Google

nung der Dinge verwiesen: nicht in der Erscheinungswelt, sondern im Ding an sich hat sie ihre Stelle. Nur der ausserzeitliche, grundlose Wille ist frei. Nur in dieser dunklen Tiefe ist Freisein von dem Zwange der Ursachlichkeit und Notwendigkeit anzutreffen. So verlegt Schopenhauer die Freiheit in die Welt nicht nur des Übersinnlichen, sondern auch des Übervernünftigen, Undenklichen, Unaussprechlichen. Die Freiheit ist ihm ein heiliges Geheimnis. In einem Briefe an Becker sagt er: die Freiheit ist ein Gedanke, den wir wohl andeuten und dem wir seine Stelle anweisen, den wir aber nicht deutlich denken können.[429]) So nimmt auch an diesem wichtigen Punkte Schopenhauers Philosophie eine Wendung ins Irrationale. Der Wille ist nicht nur als elementare Macht, als Wille zum Leben, sondern auch als moralisch bedeutsamer Wille über Vernunft und vernünftige Notwendigkeit hinausgerückt. Die Moral wurzelt in einer der Vernunft unzugänglichen Tiefe.

So stehen sich bei Schopenhauer zwei Standpunkte gegenüber: unsere Handlungen erfolgen mit derselben unerbittlichen Notwendigkeit, mit der alles in der Erscheinungswelt geschieht; und doch entstammen sie zugleich dem mit unbedingter Freiheit wollenden metaphysischen Willen. Und es fragt sich nun, wie er diese Synthese von empirischer Notwendigkeit und metaphysischer Freiheit näher gestaltet.

Die einzelnen Handlungen, eine jede für sich, können nicht auf besondere freie Entscheidungen des Willens an sich zurückgeführt werden. Dies hiesse ja, die Erscheinungsreihen beständig durchlöchern. Nur die Gesamtheit der Handlungen im Lebenslaufe eines Menschen, nur der empirische Charakter als solcher ist der Ausdruck einer freien Willensthat. Der Wille entscheidet sich in einem ausserzeitlichen, also unteilbaren und unveränderlichen Akte nach bestimmter Richtung hin und ruft hiermit zugleich in unwiderruflicher Weise den empirischen Charakter als seine Erscheinung ins Leben. Jener ausserzeitliche freie

Digitized by Google

Willensakt wird von Schopenhauer in Uebereinstimmung mit Kant als intelligibler Charakter bezeichnet. Daher kann Schopenhauer sagen: der empirische Charakter ist die „blosse Entfaltung", die „in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung" des intelligiblen Charakters.

So ist, was Schopenhauer aufstellt, freilich nicht der gewöhnliche freie Wille.[430]) In keinem Augenblicke meines Lebens bin ich im stande, mich unabhängig von den vorhandenen äusseren und inneren Bedingungen zu entscheiden. Dagegen vermag der freie Wille, freilich nur ein einziges Mal, ungleich mehr: mein ganzer empirischer Charakter und demgemäss der Inbegriff aller meiner Thaten ist — auf geheimnisvoll unzeitliche und daher auch unerinnerliche Weise — mein eigenes Werk. Ich bin ein für allemal für meinen Charakter verantwortlich. Die Freiheit ist vom Operari in die Tiefe des Esse hinabgerückt. Ich bin das, was ich bin, vermöge meiner freien Entscheidung. Ich verdanke mich selbst meinem Willen. Und dies steht so sicher fest, als es eine Verantwortlichkeit gibt. Soll ein Wesen verantwortlich, also der wahre Urheber seiner Thaten sein, so muss es, „seiner Existentia und Essentia nach, selbst sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst sein". Nicht im Operari, sondern im Esse liegt alle Schuld und alles Verdienst.

So gehören also bei Schopenhauer Freiheit des Willens auf der einen Seite und Angeborenheit und Unveränderlichkeit des Charakters auf der anderen unzertrennlich zusammen. Der Charakter ist keine tabula rasa: er bildet sich nicht erst aus äusseren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispielen, Lehren u. dergl.; sondern er ist in allen wesentlichen Stücken mit der Geburt da. Einem jeden sind seine Tugenden und Laster angeboren. Der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits und der des Caligula, Nero, Domitian anderseits sind mit ihren Trägern ursprünglich eins. Und wie die Ange-

Digitized by Google

borenheit, so ist auch die „unbiegsame Starrheit“ des Charakters unmittelbar damit gegeben, dass der empirische Charakter die Erscheinung eines unzeitlichen intelligiblen Willensaktes ist. „Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen, stets wieder handeln.“ Nur scheinbar verändert sich der Charakter. Unsere Erkenntnis wird verändert, berichtigt, verbessert; damit wird die Wirksamkeit der Motive eine andere; und so ändert sich denn auch die Handlungsweise in beträchtlichem Masse. Damit hängt auch zusammen, dass der Charakter sich nur allmählich entwickelt und erst im Laufe der Zeit seine verschiedenen Züge hervortreten. Dies alles kann man vollauf anerkennen, ohne dass dadurch die Unveränderlichkeit der den Charakter ausmachenden Züge erschüttert würde.

Demnach hat die Notwendigkeit des menschlichen Handelns — und zwar infolge der eigentümlichen Auffassung der Willensfreiheit — eine bedeutende Steigerung erfahren. Mit der Notwendigkeit des Handelns ist an sich auch weitgehende Bildsamkeit des Charakters verträglich. Bei Schopenhauer dagegen sind die notwendigen Handlungen Ausdruck des unveränderlichen individuellen Charakters.[431])

Wenn irgendwo, so bewegt sich Schopenhauer in der Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter ganz auf Kantischem Boden. Er bekennt dies auch wiederholt und nachdrücklich. Nur selten preist er Kant so uneingeschränkt wie dort, wo es sich um diese Lehre handelt. Kants Auseinandersetzung hierüber gehöre zu „dem Vortrefflichsten, das je von Menschen gesagt worden“. In demselben Zusammenhange nennt er Kant „jenen grossen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der deutschen Nation ist“.[432]) Nur in einem wesentlichen Punkte trägt der intelligible Charakter bei Schopenhauer eine andere Färbung als bei Kant. Wenn er die Freiheit als Aseität bezeichnet, so steht ihm dabei

Digitized by Google

der Gegensatz zum Geschaffensein von Gott, der Gegensatz zum Theismus vor Augen. Die Aseität bedeutet für ihn Von-sich-aus-Sein in strengstem Sinne; also Verneinung der Ansicht, dass ein Gott-Schöpfer den individuellen freien Willen ins Dasein gerufen habe. Was geschaffen wurde, muss mit einer bestimmten Beschaffenheit ins Leben gerufen worden sein. Hätte mich daher ein Gott-Schöpfer erschaffen, so wäre ich nicht mehr der freie Urheber meines Daseins und Charakters; also wäre es mit Verantwortlichkeit und Moralität vorbei.[433]) So stossen wir hier auf einen schroffen metaphysischen Individualismus, und es fragt sich, wie sich dieser mit seiner All-Einheits-Lehre reimt. Hiervon wird im vorletzten Abschnitt die Rede sein.

Es wäre ein Leichtes, mannigfache Unbegreiflichkeiten und Widersprüche aufzudecken, in die Schopenhauer durch seine Sätze von Freiheit und Notwendigkeit gerät. So thut sich beispielsweise durch die Lehre, dass die Willenseigenschaften des Vaters durch die Zeugung unvermeidlich auf die Kinder übergehen[434]), wenn man hiermit den intelligiblen Charakter zusammenhält, ein wahrer Abgrund von Schwierigkeiten auf. Ich will lieber den Wahrheitsgehalt der Schopenhauerischen Freiheitslehre hervorheben. Nach meiner Überzeugung befinden sich Kant und Schopenhauer insofern auf dem richtigen Wege, als sie zwei Forderungen, die freilich nach entgegengesetzten Richtungen zielen, gleichermassen Gehör schenken und eine Lösung, die beiden genügen soll, herbeiführen. Die eine Forderung geht von dem logischen Bedürfnis der Kausalität, die andere von dem moralischen Bedürfnis der Verantwortlichkeit aus. Beide Philosophen erkannten richtig, dass zwischen diesen Forderungen ein Widerstreit bestehe, und dass dennoch der einen wie der anderen Genüge geschehen müsse. Besonders aber erblicke ich ein Verdienst beider darin, dass sie die Freiheit, zu deren Annahme sie durch das Verantwortlichkeitsgefühl getrieben werden, nicht nach der üblichen Verhüllungs- und Abschwächungsmethode als not-

Digitized by Google

wendige Entwicklung aus inneren Trieben und Bedingungen heraus, nicht als ein innerlich notwendiges Wollen aus Einsicht und Selbstbewusstsein ansehen, sondern dass sie den Mut des Irrationalismus besitzen und Verantwortung und Moralität nur auf Grundlage einer Freiheit, die ganz ernsthaft das Freisein von aller Notwendigkeit, auch von innerer Gebundenheit bedeutet, für möglich halten. Freilich betreten sie dadurch den Boden des transcendenten Geheimnisses. Indessen so wenig ich die Synthese, zu der sie gelangen, in ihrer ganzen Eigentümlichkeit annehmen möchte, so mache ich ihnen doch mindestens daraus keinen Vorwurf, dass sie die Freiheit in ein übervernünftiges, unerfassbares Reich verlegen. Die Metaphysik befindet sich an verschiedenen Punkten in der Lage, dass sie Forderungen auszusprechen und Richtungen anzugeben sich genötigt sieht, deren Verwirklichung ein Geheimnis ist und das Denken in unlösbare Widersprüche verwickelt.[435])

Mir scheinen die Thatsachen der moralischen Innenerfahrung so bedeutungsvoll und schwerwiegend zu sein, dass es sich bei den Folgerungen, zu denen sie nötigen, ganz wohl darum handeln kann, ob diese nicht auch dann festzuhalten seien, wenn sich aus ihnen angesichts der Voraussetzungen und Lehren der Naturwissenschaft und Psychologie unauflösliche Schwierigkeiten ergeben. Für mich gehört die Freiheit des Willens zu den Fällen, wo ich lieber sage: „ich weiss nicht, wie die Schwierigkeiten zu beseitigen sind, die durch sie in Hinblick auf Naturwissenschaft und Psychologie entstehen", als dass ich die metaphysische Nötigung, die mich von moralischen Thatsachen aus zu ihr führt, für grundlos erklärte.

Sieht man von der Willensfreiheit ab, so ist an der Grundlegung, die Schopenhauer der Ethik gegeben hat, noch in allgemeinerer Hinsicht ein Verdienst anzuerkennen. Schopenhauer hat die Einsicht gehabt, dass eine bloss empirische, unmetaphysische Ethik die Fragen nur bis zu gewissen Grenzen und unter gewissen unerledigt bleibenden

Digitized by Google

Vorbehalten entscheiden könne. Nur auf Grundlage einer bestimmten Metaphysik scheint ihm das moralische Handeln in vollem Sinn und mit vollem Recht bestehen zu können. Er befindet sich hierin auf gleichem Boden nicht nur mit Kant, sondern auch mit Fichte, und in weiterem Sinne auch mit Hegel; während Herbart und die meisten gegenwärtigen Vertreter der Ethik von Beziehungen dieser Wissenschaft zur Metaphysik nichts wissen wollen. An Kant im besonderen hebt er als ein grosses Verdienst hervor, gezeigt zu haben, „dass das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei".[436]) Den bezeichnendsten Ausdruck aber findet die metaphysische Abhängigkeit der Schopenhauerischen Ethik darin, dass geradezu der Kern und Sinn der gesamten Welt als moralisch angesehen wird. Das moralische Wollen hängt an dieser Grundbedingung: nur weil die Welt selbst in ihrem tiefsten Grunde etwas Moralisches besagt und moralischer Wertung unterliegt, hat es einen Sinn, dass es so etwas wie Tugend gibt. Die menschliche Moral ist verbürgt durch eine moralische Überwelt.

Digitized by Google

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Die Moral des Mitleids.

Wenn Richard Wagner verlangt, dass Schopenhauers Philosophie zur „Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur" gemacht werde, so denkt er hierbei keineswegs vor allem an die Musiktheorie und Ästhetik, sondern hauptsächlich an Schopenhauers „wahrhaftige Ethik" und die mit ihr in Zusammenhang stehenden Seiten seiner Weltanschauung. „Woran geht — so fragt er — unsere ganze Zivilisation zu Grunde als an dem Mangel der Liebe?" Und da findet er nur bei Schopenhauer Wegweisung und Rettung. In seiner Ethik sieht er eine Philosophie der erlösenden Liebe, der „dem Mitleiden entkeimten und im Mitleiden bis zur vollen Brechung des Eigenwillens sich bethätigenden Liebe".[437]) Es ist jetzt unsere Aufgabe, diese Seite an Schopenhauers Philosophie kennen zu lernen.

Mit der unbedingten Freiheit ist die Grundlage für die Moralität gewonnen. Jetzt ist die Möglichkeit vorhanden, moralische Werte und Unwerte anzuerkennen, von sittlich Erstrebens- und Verabscheuenswertem zu sprechen. Indem wir Schopenhauer auf dieses Gebiet folgen, zeigt sich uns sofort die entscheidende Bedeutung des All-Einheitsgedankens für die Moral. Diejenige Gesinnung, die im Verhalten des eigenen Ichs zu den Menschen die metaphysische Einheit bethätigt, ist sittlich wertvoll; das heftige und hartnäckige Durchsetzen des eigenen Willens dagegen auf Kosten der zu Grunde liegenden wesenhaften Einheit bedeutet das Gegenteil des sittlichen Ideals. So stehen sich Menschenliebe und Egoismus als zwei metaphysisch ver-

Digitized by Google

schiedene Verhaltungsweisen gegenüber. — Man sieht: die metaphysische Natur der Schopenhauerischen Ethik setzt sich in die Tugendlehre hinein fort.

Die Tugend der Liebe hat nach Schopenhauer ihr Wesen nicht bloss darin, dass wir uns mit unserem Gefühl in die Bedürfnisse des Nebenmenschen versetzen und diese für unser Wollen entscheidend werden lassen. Ihm ist die Liebe mehr; er nimmt es tiefer, metaphysischer mit ihr. Wer von Liebe erfüllt ist, durchschaut das principium individuationis; er wird inne, dass die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich nur vergängliche, täuschende Erscheinung ist; unmittelbar, intuitiv erkennt er das Ansich seiner selbst und das der anderen Menschen als denselben einen Willen zum Leben. Damit ist zugleich gesagt: er erkennt sich selbst, seinen Willen in jedem anderen Wesen und alles Lebende in seinem eigenen Wesen. Die Liebe ist also unmittelbares Gefühl der metaphysischen Einheit aller Menschen. Darum gilt ihm jede Handlung aus Liebe als „Anfang der Mystik", als Uebersetzung der Metaphysik in Wollen und Thun. Nur aus solchem „mysteriösen" Grunde ist letzten Endes das Herzerweiternde, das Ruhe- und Heiterkeitgebende der Liebe zu erklären. Die ängstliche Sorge für das eigene Selbst ist in ihrer Wurzel angegriffen. Wer Menschenliebe im Herzen hat, „lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes". Es ist begreiflich, dass Nietzsche in seiner späteren Zeit, nachdem er sich einer Philosophie der unbedingten Diesseitigkeit zugewendet hatte, von der Schopenhauerischen Ethik im Hinblick auf diese ihre mystische Einheitsgrundlage sagt, dass sie aus der Freude Schopenhauers an „schwärmerischem und nichtswürdigem Krimskrams" hervorgegangen sei.[438])

Ganz anders der „böse Charakter". Ihn umhüllt der Schleier der Maja; er ist „im principio individuationis fest befangen"; er sieht seine Person von jeder andern als durch eine weite Kluft getrennt an. Er steht und lebt

Digitized by Google

also in einem metaphysischen Wahn. Dieser Wahn aber ist dem Menschen nur zu natürlich. Denn jeder Mensch ist seinem innersten Kerne nach egoistisch. Jeder ist geneigt, dem eigenen Selbst eine „exklusive" Bedeutung beizulegen und die anderen Menschen mit Gleichgültigkeit zu betrachten, ja sich allein für real zu halten und alle anderen für blosse Larven und Phantome anzusehen. Findet doch jeder den Willen, also das wahrhaft Wirkliche, nur in seinem Inneren! Und sind nicht einem jeden alle anderen Menschen nur in seinem Kopfe als Vorstellungen gegeben, also nur mittelbar und schwach für ihn vorhanden? So ist also der Egoismus mit dem Wesen des Menschen im Grunde identisch. Daher ist der Mensch geneigt, seinen eigenen Willen bis zur Verletzung und Verneinung des fremden Willens zu bejahen. Auf diese heftige, den fremden Willen verneinende Bejahung des eigenen Willens führt Schopenhauer alles Unrecht zurück. Auf solche Weise hängt Egoismus und Unrechtthun aufs engste mit jenem metaphysischen Wahne zusammen. Der Egoist hält an der absoluten Trennung seiner Person von allen anderen Menschen fest und sucht aus dieser Gesinnung heraus die Macht seines Ichs bis zur Verletzung, Unterdrückung, Vernichtung der anderen in die Höhe zu treiben.[439])

Kam bisher in der Bestimmung des Wesens der Menschenliebe die All-Einheitslehre Schopenhauers zur Geltung, so erhält in anderer Hinsicht die Menschenliebe ihr Eigentümliches von seinem Pessimismus aus. Er vermag sich die Liebe nur als Mitleid zu denken; Mitfreude als Triebfeder unseres Handelns erscheint ihm unmöglich. Es ist die Lehre von dem negativen Wesen aller Befriedigung, was Schopenhauer hier irre führt. Nur der Schmerz ist ein Positives, ein unmittelbar Empfundenes. Die Natur des Genusses besteht nur in Stillung eines Schmerzes. Befriedigung, Genuss, Glück wirken nur negativ. Daher wird unsere Teilnahme unmittelbar nur durch Schmerz, Leiden, Mangel, Gefahr, Hilflosigkeit erweckt. Der Ge-

Digitized by Google

niessende und Beglückte rein als solcher erregt nicht unsere unmittelbare Teilnahme; vielmehr fast immer einigen Neid; jedenfalls bleibt er unserem Herzen fremd. Sonach geht die Menschenliebe immer aus Mitleid hervor. Mitleid ist die einzige moralische Triebfeder.[440])

Durch diese Zurückführung der Liebe auf das Mitleid erhält Schopenhauers Moralphilosophie einen weichen, hingebend leidenden Zug. Aufrechte, straffe Haltung, mutiges Vorschreiten, thatfreudiges Schaffen gehört nicht zu ihrer Eigenart. Sonst preist er freilich den zurückweisenden Stolz, den Mut vornehmer Einsamkeit; ja er kann nicht genug einschärfen, die Menschenverachtung in sich stets lebendig zu erhalten.[441]) In seiner Moralphilosophie dagegen findet diese Haltung keine Stelle. Schopenhauers Tugend zieht ihre Antriebe allein aus schmerzerfülltem Mitgefühl, aus hilfreichem Erbarmen. Und auch ihr Ziel findet diese Tugend allein in der Linderung oder bestenfalls Aufhebung von Leiden. Denn ein Glück, das mehr als Schmerzlosigkeit wäre, erkennt Schopenhauer, grundsätzlich wenigstens, nicht an. So fehlt seiner Moralphilosophie der Charakter des Förderns und Bauens; alles Bejahende und Schöpferische liegt ihr fern. Sie stellt dem Menschen nicht die Aufgabe, sich dem Dienst beglückender Güter zu widmen. Es fehlt ihr zwar nicht an einem sozialen Zuge. Vermöge des Mitleids ist Schopenhauers Moralphilosophie innerlich darauf angelegt, das Herz gegenüber der Not und dem Elende zu öffnen und weit zu machen. Sie verlangt, sich mit der ganzen leidenden Menschheit eins zu fühlen. Dagegen liegt es ihr gänzlich fern, zur Teilnahme an der Kulturarbeit, zur Wirksamkeit in den kleinen und grossen Organisationen der Menschheit aufzufordern. Sie ist daher das Gegenteil von sozial im engeren Sinne.

Der weiche Zug in Schopenhauers Moral erhält durch ihre Stellung zur Tierwelt noch seine besondere Färbung. Das ewige Wesen ist in allem, was Leben hat, gegenwärtig und leuchtet aus allen Augen, die das Sonnenlicht

Digitized by Google

sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervor. Mitleid mit den Tieren ist also eine geradeso metaphysisch begründete Pflicht wie das Mitleid mit den Menschen. Wer gegen Tiere grausam ist, kann kein guter Mensch sein. Es ist ein Mangel der Moral des Christentums, dass sie die Tiere nicht berücksichtigt. Ihren Ursprung aber hat die Missachtung der Tiere im Judentum. Denn gemäss der Schöpfungsgeschichte übergibt der Schöpfer sämtliche Tiere, ganz wie Sachen und ohne alle Empfehlung zu guter Behandlung, dem Menschen, damit er über sie herrsche, also mit ihnen thue, was ihm beliebt. Voll Verehrung blickt Schopenhauer nach dem Lande des Ganges hin, wo die Gleichheit des inneren Wesens in Tieren und Menschen lebendiges religiöses Gefühl ist.

Edle Geister von höchst verschiedener Lebensanschauung treffen in dem Gefühle zur Tierwelt mit Schopenhauer zusammen. Zunächst fallen jedermann wohl Wagner und Tolstoi ein. Aber auch Jean Paul hat ähnlich wie Schopenhauer empfunden. Er sieht in der Erweckung und Pflege der Liebe zu den Tieren ein wichtiges Stück der Erziehung, eine „Religionsübung der Heilighaltung des Lebens". Wie Schopenhauer hegt er die Hoffnung, dass Zeiten kommen werden, wo die Tierfreundlichkeit der Brahminen auch in unserem Norden heimisch werden wird. Und auch Friedrich Vischer, der Verehrer Jean Pauls, hat sich der misshandelten Tierwelt tapfer und beharrlich angenommen. Besonders in seiner phantasievoll zärtlichen Liebe zum Hunde findet er sich mit Schopenhauer zusammen.[442]) —

Indessen fehlt es der Moralphilosophie Schopenhauers auch nicht an einem kühnen Zuge. Dieser liegt in der Stärke, ja Schroffheit, mit der die Aufhebung der Schranken zwischen den Individuen, die Ueberwindung der trennenden Individuation durch das Einheitsgefühl ausgesprochen wird. Steht hinter der christlichen Liebe der die Welt mit erbarmender Liebe umfassende Gott, so hat die Schopenhauerische Liebe ihren metaphysischen Hintergrund in dem

Digitized by Google

all-einen Weltwillen. Auf gleichem Boden aber stehen beide Formen der Liebe, die christliche und die Schopenhauerische, durch die Hervorhebung des hilfreichen, unbedingt selbstlosen Erbarmens. Schopenhauer kommt auf diese Übereinstimmung oft und gern zu sprechen. Natürlich versäumt er nicht nachdrücklich hinzuzufügen, dass auch noch die Übereinstimmung mit den indischen Religionen hinzukomme.[443]) —

Es würde ein unzutreffendes Bild von Schopenhauers Moralphilosophie entstehen, wenn nicht wenigstens mit einigen Worten zweierlei berührt würde: erstlich die Vorstufe, die er der Tugend der Menschenliebe gibt, und zweitens die Steigerung, die er zum Egoismus hinzufügt. Jene Vorstufe ist die Tugend der Gerechtigkeit, diese Steigerung besteht in der Bosheit.

Was zunächst die Bosheit betrifft, so ist hier nicht, wie im Egoismus, das Wohl des Handelnden selbst, sondern das fremde Wehe Zweck an sich und Quelle des Genusses. Hier liegt somit, trotzdem dass die Bosheit das Merkmal des Uneigennützigen mit dem Mitleid gemein hat, doch eine „höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit" vor. Schopenhauer glaubt, dass der von Bosheit erfüllte Mensch an inneren Qualen, die nur vorübergehend aufhören, leide. Spuren von Bosheit übrigens findet er bei jedem, auch dem edelsten Menschen.[444])

Die Tugend der Gerechtigkeit behandelt Schopenhauer mit grossem Nachdruck. Dennoch stellt sie nur eine untere Stufe der Moralität dar. „Bis auf einen gewissen Grad" durchschaut auch derGerechte das principium individuationis; aber eben doch nicht völlig. So kommt er denn auch nur so weit, in der Bejahung seines Willens nie bis zur Verneinung des fremden zu gehen. Oder deutlicher gesprochen: der Gerechte lässt sich durch sein Mitleid davon abhalten, dem anderen Leid zu verursachen; er tritt seinen eigenen egoistischen oder boshaften Triebfedern entgegen, ruft ihnen Halt! zu und wird daher niemals aus Egoismus oder

Digitized by Google

Bosheit die Ursache fremder Schmerzen. So ist die Gerechtigkeit eine bloss negative Tugend. Ihr Grundsatz ist: neminem laede! Dennoch hat sie einen lauteren, von aller Beimischung freien, rein moralischen Ursprung.[445])

Hier ist der Ort, um einen Ausblick auf Schopenhauers Lehre von Recht und Staat zu geben. Das Recht hat nach Schopenhauer zu seiner Voraussetzung das Unrecht. Dieses ist der ursprüngliche und positive, jenes der abgeleitete und negative Begriff. Unrecht ist, wie wir schon wissen, alle Verletzung oder, schärfer gesagt, alle Verneinung des fremden Willens, sei es aus Egoismus oder Bosheit. Alles nun, was nicht Unrecht ist, ist Recht. Hierbei wird von Gesinnung und Triebfeder abgesehen. Schopenhauer lässt diesen Punkt freilich unklar; aber sachlich liegt dieses Absehen von Gesinnung und Triebfeder in seinen Ausführungen. Bei der Gerechtigkeit kommt es auf die Triebfeder — das reine Mitleid — an; darum ist sie auch so selten. Das Recht dagegen umfasst „alle Handlungen, welche man ausüben kann, ohne andere zu verletzen". Das Versagen der Hilfe bei dringender fremder Not z. B. ist „zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht", fällt also in den Umfang des Rechts.[446])

Aus diesem weiten Gebiete des Rechts hebt sich nun das Recht in engerem Sinn heraus. Dieses umfasst alle Handlungen, die allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht, sei es durch Gewalt oder List, abzuwehren. Gewalt und List, an sich allerdings Unrecht, werden dadurch zum Recht, dass sie der Niederhaltung des emporstrebenden Unrechts dienen. Auch dieses Recht im engeren Sinn scheidet Schopenhauer nicht so bestimmt von der Gerechtigkeit und von der eigentlichen Moral überhaupt, wie er seinem eigenen Standpunkt gemäss sollte.[447]) Sodann aber läuft mit diesem Recht zu Gewalt und List das Recht in einem noch anderen Sinne dunkel zusammen. Jetzt eben hatte das Recht die Bedeutung von dürfen: ich darf den, der mein Leben bedroht, niederschiessen;

Digitized by Google

ich darf den Neugierigen, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, belügen. Daneben aber kommt bei ihm das Recht auch in dem Sinne des Nichtdürfens vor. Es umfasst nämlich die Handlungen, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht andere verletzen will.[448]) Kurz: mit den Grundbestimmungen über das Recht bewegt man sich bei Schopenhauer auf unsicherem Boden.

Der Begriff des Rechtes leitet zur Staatslehre über. Die Forderungen des Rechtes — und zwar des Rechtes im letzten Sinn — können erzwungen werden. Und die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat. So schwankend die Aufstellungen über das Recht waren, so scharf und fest, ja hart treten die Grundlinien seiner Staatslehre hervor.

Die pessimistische Willensnatur bildet die Voraussetzung des Staates. Die weitaus meisten Menschen sind höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos, lügenhaft, zudem mit dürftiger Intelligenz ausgestattet; dazu gesellt sich vielfach noch ein angehäufter Vorrat von Hass und Bosheit. So überwiegt ursprünglich Unrecht und Krieg; nicht Recht, sondern Gewalt herrscht von Natur; einem jeden droht der Schmerz des Unrechtleidens. Dieser Sachlage gegenüber kann sich der Egoismus des Menschen nicht zufrieden geben. Der egoistische Mensch sagt sich, indem er sich zu einem allgemeinen Standpunkt erhebt, dass es nur ein einziges zuverlässiges Mittel gebe, um allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen: der Entschluss aller nämlich, dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuss zu entsagen. So entsteht der Staatsvertrag. Er ist also einzig ein Erzeugnis des mit Vernunft ausgerüsteten Egoismus, der seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen ausweichen will. Der Staat richtet sich sonach keineswegs gegen den Egoismus, sondern nur gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus. Er ist das Meisterstück des sich selbst verstehenden Egoismus. Nur einige deutsche Philosophaster möchten den Staat „zu einer Moralitäts-, Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt verdrehen“. Der Staat

Digitized by Google

ist eine blosse Schutzanstalt, und eine solche ist wegen der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechtes notwendig. Die Übereinstimmung mit Hobbes und Spinoza liegt auf der Hand; wie sich denn Schopenhauer auf sie auch beruft.[449]) Von gleichzeitigen Denkern ist es Wilhelm Humboldt, der mit ihm in der schroffen Behandlung des Staates als blosser Sicherheitsanstalt zusammentrifft. Zugleich erhellt, welch ungeheure Kluft ihn auch hier von Hegel trennt, der in dem Staat die vollendete Gestalt des Sittlichen erblickt. Dieser Gegensatz zur Staatsverherrlichung bestimmte den jugendlichen Nietzsche zu begeisterter Zustimmung.[450])

Ich enthalte mich hier jeder weiteren Ausführung und lasse auch alle Kritik bei Seite, sondern begnüge mich, auf den eindrucksvollen Gegensatz hinzuweisen, in dem Schopenhauers Staatslehre mit ihrer geflissentlich hervorgehobenen Idealitätslosigkeit, mit ihrer schroff egoistischen Härte zu seiner weichgestimmten und gefühlstiefen Mitleidsmoral steht. In der Staatslehre kommt der egoistisch gierige und egoistisch kluge Lebenswille, in der Ethik das hingebungsvolle All-Einheitsgefühl zum Ausdruck.

Wichtiger ist es, einen überschauenden Blick auf Schopenhauers Moralphilosophie zu werfen. Sie setzt sich zu den vorangegangenen Auffassungen vom Moralischen, insbesondere zu denen Kants, in einen weit umfassenderen und schrofferen Gegensatz, als sie ihren eigenen Grundsätzen nach dürfte. Schopenhauer kämpft in langen Ausführungen heftig, ingrimmig und höhnisch gegen die Begründung der Ethik auf die Begriffe: Sollen, Pflicht, moralisches Gesetz, praktische Vernunft. Erhebe man, wie Kant, diese Begriffe zur Grundlage des Moralischen, so sei dies nichts als Erschleichung und Widerspruch, und zugleich mache man sich des Rückfalles in Theologie und Katechismus schuldig.[451]) Und doch ist mit seiner eigenen Moralphilosophie, wenn man ihren Sinn ins Auge fasst, der Begriff des Sollens und der Pflicht keineswegs unver-

Digitized by Google

träglich. Auf der einen Seite steht der unbedingt freie Wille, auf der anderen das moralische Ideal, das seinem Streben und Handeln allererst Wert verleiht. Darin liegt doch wohl, dass dem freien Willen ein Sollen, ein Wertgesetz, ein moralisches Gesetz, oder welchen Ausdruck man sonst wählen mag, innewohnt. Und fragt man, wie dieses Gesetz lautet, so wird man in Schopenhauers Sinne es so fassen können: das Wollen erreicht erst dann einen inneren Wert, wenn es das principium individuationis als Schein durchschaut, die darauf beruhende Eigensucht überwindet und für alles Streben und Handeln allein das Gefühl von der All-Einheit aller Menschen massgebend werden lässt. Dem seiner Natur nach lebensgierigen, egoistischen Willen ist die Überwindung dieser seiner Natur als Sollen aufgegeben. Und dies ist möglich, da dieser Wille von seinem tiefsten metaphysischen Grunde her den Zug zur All-Einheit in sich trägt.

Wie kommt es denn aber, dass Schopenhauer den Charakter seiner Ethik dermassen verkennt, dass er gegen das Sollen und alles, was damit zusammenhängt, so leidenschaftlich zu Felde zieht? Bei Kant ist Sollen, moralisches Gebot, Pflicht ein Ausfluss der praktischen Vernunft und tritt zudem noch in der Gestalt eines höchst abstrakten und inhaltslosen Vernunftgesetzes auf. Diese rationalistische, einseitig begriffliche Haltung der Kantischen Ethik muss nun aber Schopenhauer von seinem Standpunkt aus notwendig als etwas Verkehrtes und Unheilvolles ansehen. Und da geschieht es denn, dass, indem er sich zu dem Vernunftcharakter der Kantischen Ethik in schroffen Gegensatz stellt, sein Widerwille auch das damit innig verbundene Sollen trifft.

In der That: Schopenhauers Ethik steht durch ihre antirationalistische, unmittelbar gefühlsmässige, intuitive Beschaffenheit in bedeutsamem Gegensatze zu der Vernunftethik Kants. Schon der neunte Abschnitt kam, von anderem Zusammenhange aus, hierauf zu sprechen.[452])

Digitized by Google

Was bei Schopenhauer an die Stelle von Kants moralischem Vernunftgesetz tritt, ist ein unmittelbares Gefühl, das uns mit intuitiver Gewissheit zum Moralischen treibt. An dem Mitleid, diesem „ethischen Urphänomen", wird von Schopenhauer beständig hervorgehoben, dass es eine unmittelbare, sich als solche von selbst ankündigende, instinktartig wirkende Triebfeder sei.[453]) Und ebenso ist bei ihm das die Voraussetzung des Mitleids bildende Durchschauen des principium individuationis eine unmittelbare, ohne Schlüsse vor sich gehende, intuitive Erkenntnis.[454]) So wendet er sich denn sehr oft gegen die Herkunft der Tugend aus Maximen und Begriffen. Wie soll von Begriffen und Reflexionen die Kraft ausgehen, „dem Drang der Begierden, dem Sturm der Leidenschaften, der Riesengrösse des Egoismus Zaum und Gebiss anzulegen"?[455]) Im besondern hat er dabei, wie ich schon bemerkt habe, die Kantische Moralphilosophie im Auge. Sie gilt ihm als Rationalismus von ungeheuerer Einseitigkeit. Wenn er Kant dabei auch teilweise missversteht und ihm einen zu weitgehenden Rationalismus unterschiebt[456]), so hat er in der Hauptsache doch Recht, wenn er die Kantische Tugend als eine Tugend aus Vernunftgrundsätzen charakterisiert und einer solchen rein rationalistisch gegründeten Tugend die wirksame Grundlage abspricht. Dagegen verehrt er in Rousseau, diesem „tiefen Kenner des menschlichen Herzens", einen Vorläufer seiner Gefühlsmoral.[457])

Aber nicht nur hinsichtlich der Quelle, aus der das moralische Wollen entspringt, steht Schopenhauers Ethik im Gegensatz zum Rationalismus; sondern auch seinem Inhalte nach setzt sie das Leben des moralischen Menschen in Gegensatz zur Vernunft. Ein tugendhafter Wandel und ein vernünftiger Lebenslauf seien „zwei ganz verschiedene Dinge". Wer wollte die Heldenthat Winkelrieds oder Coriolans Umkehr vor Rom infolge der Thränen seiner Mutter und Gattin vernünftig nennen? Wer wollte gar die Vorschriften Jesu als „beste Anweisung zu einem ganz

Digitized by Google

vernünftigen Leben" bezeichnen? Dagegen müsse man dem schlau berechnenden, mit Rücksicht auf Nutzen und Erfolg seine Schritte lenkenden Philister vernünftiges Handeln zusprechen. Oder sind etwa die Vorschriften des klugen und folgerichtigen, überlegten und weitsehenden Macchiavelli unvernünftig?[458])

Und Schopenhauer scheint mir in gewissem Grade Recht zu haben. Wer an den Inhalt des sittlichen Handelns nur den Massstab der Vernunft legt und allen Stimmungs-, Gefühls-, Phantasiebedürfnissen, allen unergründlichen Regungen, allen dunklen Dämonen jeden massgebenden Einfluss auf das Handeln verbietet, wird Liebe und Erbarmen, Hochsinn und Aufopferung, rücksichtslose Begeisterung und wagende Schwärmerei in seiner Ethik höchstens nur kümmerlich unterbringen können. Ich möchte keineswegs, wie Schopenhauer thut, die Verwirklichung des Vernünftigen aus dem moralischen Handeln ausschliessen; aber sicherlich wird das Moralische durch ein vernünftig geordnetes Leben noch lange nicht erschöpft. Die irrationalistische Haltung der Schopenhauerischen Ethik ist also auch hinsichtlich des Inhaltes des moralischen Handelns relativ berechtigt.

Fasse ich alles zusammen, so kann ich Schopenhauers Moralphilosophie als eine metaphysisch gegründete einseitige Gefühlsethik bezeichnen. Die einzige Quelle des moralischen Handelns liegt in dem irrationalen Gefühle des Mitleids. Die tieferen Voraussetzungen des moralischen Handelns aber ruhen teils in dem ursachlosen, freien Wesen des Willens, teils in seiner All-Einheit, letzten Endes aber in der moralischen Bedeutsamkeit, die das allereigentlichste Wesen des Weltkernes bildet. Bei Rudolf Lehmann finde ich Schopenhauers Ethik als Gefühlsethik in beachtenswerter Weise gewürdigt. Vor allem aber weise ich auf die umfassende, gründliche, fördernde, wenn auch in manchen Beziehungen nicht genug anerkennende Kritik hin, der Hartmann die Mitleidsmoral Schopenhauers unterzogen hat.

Digitized by Google

Völlig verwerfend verhält sich der spätere Nietzsche. Der Moralphilosophie des Gewaltmenschen erscheint Schopenhauers Mitleidsmoral bestenfalls wie ein rührend altmodischer Aberglaube. Doch bleibt auch der Spott nicht aus. Nietzsche erinnert sich, dass Schopenhauer, der Pessimist, nach Tisch die Flöte zu blasen pflegte. Wie? so fragt er, ist das noch ein Pessimist, der zur laede-neminem-Moral Ja sagt und die Flöte bläst? Schopenhauers Mitleidsmoral gehört nach Nietzsches Ansicht zur Décadence-Bewegung in der Moral. Starke Zeiten und vornehme Kulturen sehen in Mitleid und Nächstenliebe etwas Verächtliches.[459]) Schopenhauer und der spätere Nietzsche bilden in der Moralphilosophie äusserste Gegensätze.

Will man die geschichtliche Stellung der Schopenhauerischen Ethik bestimmen, so fällt vor allem ihre nahe Beziehung zum Christentum in die Augen. Seine Ethik ist als ein bedeutsamer Versuch anzuerkennen, den menschlichen Nerv der christlichen Tugend zum philosophisch begründeten Moralprinzip zu machen. Ohne Hilfe von Dogma, Religion und Gott, rein nur aus weltlicher Metaphysik entspringt bei ihm die Liebe als Seele aller Moral. Keiner der grossen modernen Ethiker hat diese nahe Beziehung zum Christentum. Kategorischer Imperativ, selbstthätiges Handeln, Verwirklichung der Vernunft — dies alles steht dem Geist des ursprünglichen Christentums ferner als die Mitleidsmoral Schopenhauers. Damit hängt freilich auch zusammen, dass ihr die reiche, ausgebreitete Weltlichkeit fehlt, wie sie die ethischen Systeme Hegels oder Schleiermachers auszeichnet. An ergiebigen, entwicklungsfähigen Gedanken kann sie sich mit diesen nicht messen. Bei Schopenhauer ist es im Grunde nur das Leiden, was zu moralischem Handeln auffordert. Die tausendfältigen menschlichen Bestrebungen und Arbeiten bieten als solche, wenn man Schopenhauer streng nimmt, keinen Antrieb zu moralischen Willensäusserungen dar. So stossen wir auch hier wieder darauf, dass es Schopenhauers Ethik, so sehr

Digitized by Google

auch ihr Grundprinzip soziale Antriebe in sich enthält, doch am Ausbau der sozialen Gesichtspunkte fehlt.

Ausser dem Mitleid gibt es noch zwei andere Erscheinungen, in denen sich die Einheit des Weltwillens unmittelbar verkündet. Die eine ist die Geschlechtsliebe: was in den beiden Verliebten zur Vereinigung drängt, ist, so sahen wir schon im achtzehnten Abschnitt[460]), der Wille der Gattung. Die zweite hierher gehörige Erscheinungsgruppe umfasst das Hellsehen und die Magie. Schopenhauer hat sich mit den aus den Gesetzen der Natur und des seelischen Lebens herausfallenden Gebieten, auch hierin Ähnlichkeit mit Kant aufweisend, ausführlich und mit innerer Neigung beschäftigt. Er hält es für eine Schande der Wissenschaft, wenn sie Ahnungen und Wahrträume, das Hellsehen in die Ferne und in die Zukunft, das Erscheinen Sterbender und Verstorbener, die Heilkraft des Magnetisierens, das magische Wirken des Willens in die Ferne mit dem „Skeptizismus der Ignoranz" in Abrede stellt. Alle jene Erscheinungen finden ihre Erklärung durch die beiden Lehren von der Phänomenalität der Raum- und Zeitwelt und von dem einen Willen als dem einzig wahrhaft Wirklichen. Die Erscheinungen — Menschen wie Dinge — stehen nämlich mit einander nicht nur durch die gewöhnlichen natürlichen Wege im Verkehr, sondern auch durch den über das principium individuationis erhabenen Willen. Der all-eine Wille, in Verbindung mit der Idealität der Erscheinungswelt, macht eine unmittelbare, durch die einheitliche Tiefe des Dinges an sich bewirkte Berührung räumlich und zeitlich getrennter Gestaltungen der Erscheinungswelt möglich. Der Weg, auf dem jene Vorgänge zu stande kommen, ist nicht der Weg, der „am Gängelbande der Kausalität durch Zeit und Raum geht", sondern „der Weg durch das Ding an sich". So spricht sich also im Hellsehen und in der Magie die Einheit des Dinges an sich in allen Erscheinungen unmittelbar und offenkundig aus.[461]) Somit erhält das Mitleid in der Ge-

Digitized by Google

schlechtsliebe und in den Erscheinungen des Hellsehens und der Magie eine Genossenschaft, durch die bekundet wird, dass es einem durch die Schopenhauerische Erscheinungswelt gehenden allgemeineren und umfassenderen Zuge seinen Ursprung verdankt.[462])

Fragt man nach dem Idealmenschen Schopenhauers, so darf man nicht mit dem ausschliesslichen Hinweis auf seinen moralischen Menschen antworten. Jener deckt sich keineswegs mit diesem; vielmehr ist er weit reicher und vielseitiger als dieser. Der von Gerechtigkeit, Mitleid und Liebe beseelte Charakter erschöpft noch lange nicht Schopenhauers Idealmenschen, so sehr auch jene Tugenden einen wesentlichen Teil an ihm ausmachen. Zum Idealmenschen gehört vor allem noch jenes obere Stockwerk, das einerseits den Genius, anderseits den Heiligen umschliesst. Bald lebt sich der Idealmensch mehr nach jener, bald mehr nach dieser Seite hin dar. Ausserdem aber treten uns in Schopenhauers Betrachtungen über Menschen und menschliche Dinge noch manche andere Züge entgegen, die, ohne zu den drei bezeichneten Gestaltungen des Menschlichen zu gehören, doch zu dem Bilde vom Idealmenschen, wie es Schopenhauer vorschwebte, gerechnet werden müssen. Freilich muss man, um diese herauszufinden, nicht bloss auf das von Schopenhauer ausdrücklich Gesagte Rücksicht nehmen, sondern auch auf seine mitschwebenden Gefühle und mittönenden Wertungen zu achten verstehen. Von Schopenhauers Idealmenschen soll der Beginn des folgenden Abschnittes einiges sagen.

Digitized by Google

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Die Verneinung des Willens.

An einer der eindrucksvollsten Stellen seiner Schrift über Schopenhauer als Erzieher behauptet Nietzsche, dass unsere neuere Zeit drei bedeutsame Formen des Idealmenschen aufgestellt habe. Es sei dies der Mensch Rousseaus, der Mensch Goethes, der Mensch Schopenhauers. Indem er dann das Ideal des Schopenhauerischen Menschen in seinen Zügen auseinanderlegt, kann es auffallend erscheinen, dass dabei die moralische Seite: Mitleid und Menschenliebe, kaum zu Worte kommt. Ihm stehen einzig die Ideale vor der Seele, die Schopenhauer vom „Philosophen, Künstler und Heiligen" hingestellt hat. Und er kann für sich anführen, dass Schopenhauer in der Moral des Mitleids eine blosse Vorstufe der Willensverneinung und Heiligkeit erblickt. Auch lässt sich nicht leugnen, dass Schopenhauer dort, wo er von Mitleid, Gerechtigkeit, Liebe spricht, bei aller Eindringlichkeit doch eine weitaus nüchternere Sprache redet als dort, wo er den Künstler oder den Heiligen schildert. Man fühlt, dass er am Künstler und Heiligen sehnend, staunend, verlangend hängt und diese beiden Ideale aus seinem tieferregten Innern herauslebt. Legt er dagegen die Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe dar, so steht nicht entfernt der gleiche Grad des Selbsterlebens dahinter.

Mag sich der Schopenhauerische Idealmensch mehr nach der künstlerischen oder philosophischen oder lebensverneinenden Richtung darstellen: in jedem Falle kommen ihm gewisse Eigenschaften zu, die durch diese drei Ideale nicht unmittelbar gegeben sind, die Schopenhauer auch nicht im Zusammenhange darlegt, die aber seinen Dar-

Digitized by Google

legungen deutlich zu Grunde liegen. Sein Idealmensch steht ihm vor Augen als wurzelnd in heftigem Lebensdrang und doch erfüllt von noch mächtigerem Erlösungsbedürfnis. Das ist kein voller Mensch, der die gewaltigen Dämonen des Lebens nicht in seiner Brust gefühlt hätte. Doch bleibt er nicht in ihrem Banne; denn ihn reisst der Zug nach einem zweiten, überindividuellen Leben siegreich empor. Somit ist also der Mensch Schopenhauers beides: er ist stark in Lebensglut, noch stärker aber im Drang nach dem Überendlichen. Dieser Drang äussert sich schon in dem Tugendhaften, der das principium individuationis als Trug durchschaut und sich in Gerechtigkeit und Liebe mit den Menschen eins setzt; viel vollkommener freilich im künstlerischen und philosophischen Genie und im Heiligen. Niemals aber würde sich dieses zweite, höhere Leben siegreich geltend machen können, wenn der Mensch nicht im stande wäre, sich von all den verführenden Scheinwerten des Lebens ruhigen und festen Sinnes abzulösen. Zum Menschen Schopenhauers gehört tapfere Scheinlosigkeit, der Mut des nur sich selber leben Wollens, furchtloses Entsagen gegenüber allen lockenden Endlichkeiten, trotzige Wahrhaftigkeit. Er nimmt wie Nietzsche mit Recht sagt, das „Leiden der Wahrhaftigkeit" freiwillig auf sich.[463]) Er weiss, dass er durch seine Tapferkeit im Verneinen und Sichablösen sein Erdenglück zerstört. Nichtsdestoweniger folgt er dem schroffen Genius seines Wesens. Steht er aber noch im Kampfe des Lebens, so zeigt er „eisernen Sinn" und ist „gepanzert gegen das Schicksal und gewaffnet gegen die Menschen". Ein „heroischer Lebenslauf" ist das Höchste, was der Mensch erlangen kann.[464]) —

Soll die Moral der Philosophie und Kunst ebenbürtig werden, so darf sie nicht auf der Stufe der Liebe und des Mitleids stehen bleiben, sondern muss sich zur Verneinung des Willens steigern. Der „Wert des Lebens" besteht gerade darin, dass es uns „lehrt, es nicht zu wollen".[465])

So befremdlich auch mitten in unserer modernen Welt

Digitized by Google

der fast verzückte Preis, den Schopenhauer der Weltentsagung spendet, klingen mag: jedenfalls handelt es sich dabei um ein echtes Stück Schopenhauer. Es stimmt zu seiner gegensatzreichen Philosophie, zu ihren Plötzlichkeiten, zu ihren jähen Linien, und es stimmt insbesondere zu ihrer Erlösungsromantik, dass er der brutalen Willensbejahung, die die Welt in ihrem Grunde ist, als höchste Leistung dieser Welt die ebenso brutale Willensverneinung folgen lässt. Es kann kein härteres Brechen mit aller Kultur, mit allen Gütern und Errungenschaften des Erdenlebens geben als die Willenstötung des Schopenhauerischen Heiligen. Übrigens bin ich weit entfernt davon, hierin nichts als eine seltsame Verirrung Schopenhauers zu erblicken. Ich bin mit Paulsen der Ansicht, dass es sich hier um eine tiefe und mächtige Strömung im Leben der Menschheit handelt, und dass es ein Verdienst Schopenhauers ist, durch die Einreihung der Lebensverneinung in seine Weltanschauung gezeigt zu haben, dass hierin mehr als eine zufällige und vereinzelte Krankheitserscheinung vorliegt.[466]) Auch will ich nicht verhehlen, dass es mir angesichts der kurzdenkenden und besinnungslosen Diesseitsgläubigkeit der modernen Welt als wichtig erscheint, wenn von Zeit zu Zeit starke, unabhängige Geister — wie Kierkegaard, Schopenhauer, Tolstoi — die Menschheit daran erinnern, dass das menschliche Leben wesentliche Seiten an sich hat, durch die gerade tiefangelegte und kühndenkende Menschen sich aufgefordert fühlen können, sich von dem Leben mit einer Geberde des Grauens abzuwenden und die Weltentsagung als Höchstes hinzustellen.

Pessimistische Überzeugung und All-Einheits-Gefühl müssen zusammenwirken, wenn die „Selbstaufhebung des Willens" erfolgen soll. Die Tugend der Liebe aber bildet die beste Vorbereitung dazu. Denn wer sich mit dieser Tugend erfüllt hat, ist voll von dem Gefühl der Einheit mit allen lebenden und leidenden Wesen. Er hat sein eigenes Wesen in jedem anderen wiedererkannt; sein eigenes

Digitized by Google

Loos und das Loos der Menschheit sind für ihn eines. Hierzu muss sich nun eine tiefe pessimistische Grundstimmung gesellen: er muss die Menschheit und Welt in ihrem steten Vergehen, nichtigen Streben, inneren Widerstreit und beständigen Leiden erkennen. Wirken diese beiden Richtungen in seinem Geiste mit gehöriger Stärke zusammen, so kann kein anderes Ergebnis eintreten, als dass er die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachtet und den Schmerz der ganzen Welt auf sich nimmt. Und dies nun wieder hat zur Folge, dass der Wille sich mit Schauder vom Leben abwendet und sein eigenes Wesen verneint. Es tritt freiwillige Entsagung, gänzliche Willenslosigkeit ein. Die Erkenntnis vom pessimistischen Wesen der Welt ist zum „Quietiv" alles und jedes Wollens geworden.[467]) Es ist fast überflüssig, zu bemerken, dass hier überall die Erkenntnis nicht die Form der Philosophie zu haben braucht, sondern nur unmittelbares, intuitives Erkennen gefordert wird. Es ist nur nötig, dass sich ihm das Leiden der Welt und die Einheit dieser Welt in gefühlsmässiger Anschauung aufdrängt.[468])

Freilich muss in den meisten Fällen noch etwas anderes zu Hilfe kommen, wenn die Verneinung des Willens entstehen soll. Nur bei sehr wenigen reicht die Erkenntnis der leidensvollen und nichtigen Welt hin, um den Willen zu brechen und zu vernichten. In den weitaus häufigeren Fällen ist nur das grösste eigene Leiden im stande, den Willen zur Selbstverneinung zu bringen. Ist der Mensch durch alle Stufen der wachsenden Bedrängnis zum Rande der Verzweiflung gebracht, so geschieht es oft, dass er plötzlich in sich geht und, wie durch sein Leiden gereinigt und geheiligt, allem, was er bis dahin mit Heftigkeit wollte, entsagt. Aus der läuternden Flamme des Schmerzes bricht plötzlich der Silberblick der Erlösung hervor. Hier ist es also das selbst empfundene Leiden, wodurch allererst die Erkenntnis von der Einheit des eigenen gequälten und nichtigen Willens mit der gesamten gequälten und nichti-

Digitized by Google

gen Welt herbeigeführt wird. Und diese Erkenntnis ist es dann, die den „Willen gleichsam verbrennt und verzehrt". Auf diese Weise bildet der christliche Gedanke von der läuternden Kraft des Schmerzes einen wichtigen Bestandteil der Schopenhauerischen Ethik. Besonders in dem Kapitel über die „Heilsordnung" preist Schopenhauer das Leiden als einen Läuterungsprozess, durch den der Mensch von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt werden soll. Übrigens war uns schon in der Lehre vom Genie die Teleologie des Leidens entgegengetreten.[469])

Wie ernst es Schopenhauer mit der Selbstaufhebung des Willens nimmt, geht daraus hervor, dass er sich die hässlichen und grauenhaften Erscheinungen, die sie annimmt, ausdrücklich und ausführlich vor Augen hält und dennoch von Seligpreisungen überströmt. Er vertieft sich in all die Äusserungen der Lebensverneinung: in die freiwillige vollkommene Keuschheit, die absichtliche Armut, das freudige Aufsichnehmen von Schmach und Schande, in die Kasteiungen und Selbstpeinigungen, besonders auch in den freiwilligen Hungertod; er vertieft sich in das Leben sowohl der christlichen Asketen, als auch der indischen Büsser. Und je mehr er dies thut, um so mehr steht ihm der Willensverneiner als der wahrhaft Erlöste, als der „Heilige", als vollendete Frucht alles menschlichen Strebens und Erkennens vor Augen. Im Tone wahrer Verzückung preist er den unerschütterlichen Frieden, die innige Heiterkeit, die wahre Himmelsruhe der Heiligen. Ihnen ist das Leben „nur noch eine leichte Erscheinung wie ein Morgentraum". Angesichts ihrer Seligkeit verschwindet selbst sein Widerwille gegen den Begriff des „höchsten Gutes": er möchte die gänzliche Willenslosigkeit, wenn auch nur bildlich, das höchste Gut nennen. Auch zieht er das Übermenschliche des Genies herbei, um seinem Heiligen die gehörige Stellung zu geben: Heiligkeit und Genialität sind nicht nur verwandt, sondern der Heilige ist geradezu der in ethischer Hinsicht Geniale.[470]) So tritt Schopenhauer

Digitized by Google

in äussersten Gegensatz zu jenen philosophischen Richtungen, welche die kraftvolle Bejahung des Diesseits zu einer Art genialen Sichauslebens steigern oder gar eine Art Religion daraus machen. Zu Lebzeiten Schopenhauers hatte sich insbesondere der Junghegelianismus zu einer gewissen Diesseitsreligion ausgebildet; und Schopenhauer hat seinem Abscheu vor der „absolut physischen Ansicht" dieser Philosophen unzweideutigen Ausdruck gegeben, indem er sie als „Bestialismus" brandmarkt. Heutigen Tages wird jedermann weitaus vor allem an Nietzsche denken. Nietzsche mit seinem vernichtenden Hass und Hohn gegen die Askese und seinem überschwenglichen Diesseitsrausch ist besonders in dieser Beziehung der eigentliche Gegenphilosoph Schopenhauers.

Wenn etwas für das Erfülltsein Schopenhauers von dem Ideal der Lebensverneinung spricht, so ist es der Umstand, dass selbst die härtesten, offenkundigsten Widersprüche ihn in seiner Überzeugung nicht störten. Schon seine Schüler machten ihn auf die Widersprüche in der Lehre von der Willensverneinung aufmerksam und baten um Auskunft. So erhoben Becker und Frauenstädt den Einwurf, dass die Verneinung des Willens mit der von Schopenhauer behaupteten Unveränderlichkeit des Charakters streite. Schopenhauer erwiderte, dass die Unveränderlichkeit nur den empirischen Charakter, das ist: die Erscheinung des sich bejahenden Willens betreffe, aber die Frage ganz unberührt lasse, ob nicht der ganze Willensakt sich vom Wollen zum Nichtwollen entschliessen könne.[471]) Häufiger noch begegnet man bei seinen Schülern einem anderen Zweifel. Frauenstädt, Becker, Doss, die beiden Zöglinge der Militärakademie zu Weisskirchen, die sich kurz vor seinem Tode an ihn wandten, sie alle fühlten sich durch die Frage beunruhigt, wie es angesichts der Einheit und Unteilbarkeit des Willens möglich sei, dass nach der Selbstaufhebung eines einzigen Willens doch noch die Welt weiter bestehe. Müsste nicht ein einziger Heiliger

Digitized by Google

im stande sein, die ganze Welt zu erlösen? Ohne Zweifel liegt hier, da Schopenhauer einerseits die Unteilbarkeit des Willens als Dinges an sich behauptet und anderseits die Selbstaufhebung des Willens sich auf das wirkliche und wahrhafte Ansich des Willens erstrecken lässt, ein unlösbarer Widerspruch vor. Schopenhauer flüchtet sich zu der Beschränktheit des menschlichen Erkennens; er habe es nicht auf sich genommen, alle Rätsel der Welt zu lösen; er habe sich immer vor aller Transcendenz gehütet.[472]) Man merkt: Schopenhauer fühlt sich ausser stande, den Einwurf zu entkräften. Trotzdem aber steht ihm die Willensverneinung als unantastbar da.

Dazu kommt noch ein weiteres Bedenken. Becker legte Schopenhauern die Frage vor, wie sich das Eingreifen des freien Willens in die Erscheinungsreihe mit der ausnahmslosen Notwendigkeit und lückenlosen Kausalität der Erscheinungen vertrage.[473]) Auch diese Frage trifft eine grosse Schwierigkeit in Schopenhauers Verneinungslehre. Indessen lässt er auch diese Schwierigkeit mit voller Unbefangenheit stehen. Die Willensverneinung ist ihm ein Unbestreitbares, Unentbehrliches; das Heil der Welt scheint ihm daran zu hängen. Darum nimmt er die Ausnahme, die in ihr gegen Notwendigkeit und Kausalität liegt, gelassen hin. Mit voller Offenheit erklärt er, dass die Willensverneinung der einzige Punkt ist, wo die Freiheit des Willens unmittelbar in die Erscheinung eintritt. Schopenhauer sucht diese Ausnahme zu mildern: er weist darauf hin, dass dieser einzige Fall eintrete, wo der Erscheinung ein Ende gemacht werde, wo der ganze Faden abreisse, nicht also etwa dort, wo die Erscheinung bestehen bleibe und nur Veränderungen erfahre. Indessen bleibt doch auch der Leib des Heiligen, wie Schopenhauer ausdrücklich hervorhebt, bis an seinen Tod bestehen; man kann also doch nicht von einem Aufheben der Erscheinung in strengem Sinne reden. Und selbst wenn eine derartige gänzliche Aufhebung vorläge, so bestände auch dann ein

Digitized by Google

Einbrechen des freien Dinges an sich in die Erscheinungsverkettung in voller Schärfe. Und ebensowenig bedeutet es eine Milderung, wenn Schopenhauer hervorhebt, dass das Unwirksamwerden der Motive durch die ganz veränderte Erkenntnisweise herbeigeführt werde. Denn mag die Erkenntnis noch soviel zur Willensverneinung mithelfen, so wird doch daran nichts geändert, dass letzten Grundes „ein Freiheitsakt des Willens" vorliegt. Schopenhauer lässt also thatsächlich ein Wunder vorgehen. Er bezeichnet ausdrücklich die plötzliche Umkehrung der Erscheinung durch die Freiheit des Willens als einen übernatürlichen Vorgang und vergleicht ihn mit dem Wunder zu Cana. Vom Standpunkte der Natur aus erscheine, so sagt er ein anderes Mal, „die Sache allerdings als eine Art Wunder". Und er flüchtet sich schliesslich zu dem Troste, dass die Freiheit ein Gedanke ist, den wir wohl andeuten und dem wir seine Stelle anweisen, den wir aber nicht deutlich denken können.[474])

So bedeutet also der Schluss von Schopenhauers Philosophie einen plötzlichen Einbruch in ihre Grundlagen. Die Erscheinungswelt entspringt unter der unbedingten Herrschaft des Satzes vom Grunde; und nun wird in einem bestimmten Falle eine Zerreissung ihres Zusammenhanges zugestanden. Und noch mehr: auch das Grundverhältnis von Ding an sich und Erscheinung ist verletzt. Das Ding an sich ist die gänzlich andersartige, durch eine weite Kluft getrennte, in geheimnisvolles Dunkel gehüllte Tiefe der Erscheinungswelt. Und nun wird mit einem Male in gewissen Fällen diese Tiefe zur Oberfläche, der Hintergrund zum Vordergrund. Trotzdem aber ist anzuerkennen, dass, wie ich auch schon hervorgehoben habe, sich in der Lehre von der Willensverneinung ein echtes Stück Schopenhauer offenbart. Wie sehr diese Lehre aus dem Geiste seines Systems herausgeboren wurde, geht insbesondere auch aus ihrem irrationalen Charakter hervor. Wie oft sind wir nun nicht schon an bedeutungsvollen Stellen seiner Philo-

Digitized by Google

sophie auf Irrationalismus gestossen! Wir erinnern uns zunächst an die vernunftlose Natur des Willens, an den alogischen Weltkern; wir erinnern uns weiter an die vernunftlos intuitive Art, wie der Mensch sich des Willens als seines Wesenskernes bewusst wird; wir erinnern uns sodann an die Ideenerkenntnis, die keineswegs eine Äusserung der Vernunft ist, vielmehr jenseits aller logischen Verknüpfung und Arbeit liegt. Ebenso trägt die Lehre von dem freien Willen und dem intelligiblen Charakter ein durchaus irrationales Gepräge. Und die Mitleidsmoral stellt sich in vollkommen bewussten Gegensatz zu aller Vernunftmoral. Dieser Irrationalismus der Schopenhauerischen Philosophie nun äussert sich an ihrem Schlusse so entschieden, wie nirgends vorher. Der Heilige glaubt an die Möglichkeit der wurzelhaften Vernichtung des Willens. Dieser Glaube ist ihm aber wahrlich nicht aus seiner Vernunft gekommen. Die Vernunftüberlegung würde ihn immerdar im Umkreise der nach dem Satze vom Grunde verknüpften Erscheinungswelt festgehalten haben. Wer ein Heiliger werden will, muss aller Vernunft zu Trotz und Hohn an die übernatürliche Macht des Willens glauben. Man wird an den Glauben erinnert, den Novalis zu der wunderbaren Allmacht des Willens hegte. Die Vernunft für sich führt den Menschen zu einem klugen, massvollen Geniessen des Lebens. Schon die Moral des Mitleids und der Liebe liegt weit über alle Vernunft hinaus; um wieviel mehr der endgiltige, unbedingte Bruch mit allem, was Leben und Welt, Genuss und Kultur heisst! So bezeichnet denn auch Schopenhauer die tiefe Ruhe, die gänzliche Meeresstille des Gemütes, die der Heilige erlangt hat, als „jenen Frieden, der höher ist als alle Vernunft".[475])

Die Verwandtschaft dieser Lehre Schopenhauers mit dem Christentum fällt in die Augen. Freilich darf man dabei nicht an den lauen Protestantismus der gebildeten, harmoniebedürftigen Kulturfreunde denken. Vielmehr muss man sich das echte, alte Christentum vor Augen halten,

Digitized by Google

das sich, erlösungssehnsüchtig und glaubenstapfer, von der Welt und ihren Lockungen mit Grauen abwandte. Oder man mag sich an den entschlossenen und ganzen Glauben erinnern, wie ihn zwei starke, freie Geister der heutigen Zeit, Ibsen und Björnson, jener in „Brand", dieser in der Dichtung „Über die Kraft", verherrlicht haben.

Mit Nachdruck und Ausführlichkeit hebt Schopenhauer aus der christlichen Dogmatik diejenigen Stücke heraus, die ihm Verwandtschaft mit seiner Lebensverneinungslehre und dem, was damit zusammenhängt, zu haben scheinen. Erbsünde und Wiedergeburt, Werke, Glaube und Gnade, der Gegensatz von Adam und Jesus — das sind die hauptsächlichen Seiten der christlichen Lehre, die er als mit der seinigen im wesentlichen übereinstimmend in Anspruch nimmt.[476]) So tritt neben die Kantisch und Hegelisch gedeutete christliche Dogmatik auch eine Deutung im Schopenhauerischen Geiste. Und keinesfalls ist bei Schopenhauer der berechtigten Deutung des Christentums in höherem Grade eine unberechtigte Umdeutung zugesellt als bei Kant oder Hegel. Gewisse Seiten des Christentums freilich kommen bei Schopenhauer nicht zur Geltung. Insbesondere mit den Lehren von Gott und seinem Verhältnis zu der Menschheit, gerade also mit jenen Lehren, die in der Hegelschen Religionsphilosophie hauptsächlich ihre Würdigung finden, weiss er nichts anzufangen. Dreieinigkeit, Menschwerdung Gottes, Erlösung der Menschheit durch dieses Eingehen des Göttlichen in das Endliche — dies ist für Hegel der Kern des Christentums. Gott als konkreter Geist und die Vergeistigung der Welt durch Gott: dies ist der tiefste Sinn, den er im Christentum aufzeigen will. Schopenhauer dagegen hat in seiner Philosophie für Gott als Geist und für die Vergeistigung, Verklärung, Erhöhung der Welt keinen Platz. Ihm müssen sich vielmehr jene Seiten am Christentum als wertvoll und wahr aufdrängen, in denen die Welt als Stätte des Leidens, das Erbarmen mit den Leidenden, die Abkehr von den Gütern der Welt und die hiermit im Zusammen-

Digitized by Google

hang stehende Wiedergeburt zur Geltung kommen. Nun kann aber wohl keine Frage sein, dass wenigstens das ursprüngliche Christentum jener Hegelschen Welterhöhung durch den Allgeist ferner steht als der pessimistisch-asketischen Gefühlsrichtung, die Schopenhauer als das wahrhaft Christliche hinstellt. So hebt er denn auch die Übereinstimmung des Neuen Testamentes mit seiner asketischen Lehre nachdrücklich hervor. Er findet den Geist des Neuen Testamentes ebenso pessimistisch, wie jener des Alten optimistisch ist. Ja, er spendet selbst einem Anhänger Hegels, Strauss, grosses Lob, weil dieser den asketischen Geist des Neuen Testamentes aufgedeckt habe. Ausser dem Christentum zieht er, wie sich von vornherein erwarten lässt, die heiligen Schriften der Inder heran, um sich der Übereinstimmung seiner Lehre mit ihnen zu erfreuen. Während Griechentum, Judentum und Islam den falschen, glatten, verderblichen Optimismus vertreten, spricht sich nach seiner Überzeugung im Brahmanismus, Buddhismus und im Christentum der alte und erhabene Glaube der Menschheit an die Erlösung durch Weltverneinung aus. Der Protestantismus freilich ist dem asketischen Geiste des Christentums nicht treu geblieben. Er mag eine gute Religion für komfortable, verheiratete und aufgeklärte protestantische Pastoren sein; aber er ist ein „ausgeartetes Christentum“.[477])

Von der jetzt gewonnenen Höhe aus tritt die Erkenntnis des Wesens der Welt oder, was dasselbe ist, die Selbsterkenntnis des Willens in ein bedeutsames Licht. Häufig kommt Schopenhauer darauf zu sprechen, dass in der Selbsterkenntnis des Willens der letzte Sinn der Welt liege; und immer schwebt ihm dabei vor Augen, dass nur durch Selbsterkenntnis der Wille zur Verneinung seiner selbst gebracht werde. Soll der Wille im stande sein, sich vom Leben abzuwenden, so muss er vorher sein gieriges, nichtiges, widerstreitendes, leidensvolles Wesen erkannt haben. Davon war in diesem Abschnitte zur Genüge die Rede. Es erhält also die Selbsterkenntnis des Willens in

Digitized by Google

den Augen Schopenhauers dadurch einen unvergleichlichen Wert, dass sie Bedingung und Anstoss zur gründlichen, endgültigen Erlösung vom Leben ist. Unter diesem Gesichtspunkte wird es verständlich, dass er die Selbsterkenntnis des Willens und seine „darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung" als „die einzige Begebenheit an sich" bezeichnet. Auch nennt er die Erkenntnis der Natur des Willens geradezu den Zweck der Welt. Ja, er sagt: die Welt ist überhaupt nichts anderes als die Selbsterkenntnis des Willens.[478])

Auch hier lohnt es, auf Hegel zu blicken. Bei Hegel ist die Selbsterkenntnis des absoluten Geistes, bei Schopenhauer die Selbsterkenntnis des Willens der Zweck der Welt. Der Vernunftpantheismus und die alogistische Willensmetaphysik treffen hier von grundverschiedenen Wegen aus zusammen. Daher ist denn auch Wert und Bedeutung, die ein jeder von beiden der Selbsterkenntnis seines Weltprinzips zuschreibt, grundverschieden. Für Hegel ist das Sichselbstwissen des Absoluten der höchste Ausdruck der in sich befriedigten, bei sich bleibenden, sich unendlich bejahenden Weltvernunft. Bei Schopenhauer dagegen ist die Selbsterkenntnis für den Weltwillen der Stachel, dass er sich verneine. Dort liegt der Zweck der Welt in einem Selbsterkennen, das sich in optimistischer Selbstgenugsamkeit als Vollendung der Welt weiss; hier dagegen bedeutet die Selbsterkenntnis die Einsicht, dass „wir besser nicht da wären" und treibt daher zum Nirwana. Hegels Selbsterkenntnis gibt sich als höchste, reifste und unbedingte Gestalt der Wirklichkeit selbst; Schopenhauers Selbsterkenntnis dagegen bedeutet die grauenvolle Flucht der Wirklichkeit vor sich selber.

Noch fehlt an Schopenhauers Lehre von der Willensverneinung eine hochbedeutsame Seite. Er sagt selbst von seiner Philosophie, dass sie, auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, „mit einer Negation endigt". Ist es denn nun wirklich ein volles, unbedingtes Nichts, in das der Heilige

Digitized by Google

übergeht? Bedeutet die Erlösung bei Schopenhauer die gänzliche, endgültige Vernichtung? Darf man ohne weiteres mit Otto Pfleiderer von Schopenhauer sagen, dass der Nihilismus seine Eschatologie sei?[479])

An zahlreichen Stellen legt Schopenhauer dar, dass das Nichts, das den Heiligen erwartet, nur ein relatives Nichts, kein absolutes Nichts ist. Nur von dem Standpunkte des sich bejahenden Lebenswillens, nur von dem Standpunkte dieser uns umfangenden Vorstellungs- und Willenswelt ist das, was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, das Nichts. Von dem Standpunkt dessen aber, der die Welt überwunden hat und aus ihr herausgetreten ist, könnte umgekehrt das, was uns als Wirklichkeit umgibt, diese „Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen" als Nichts erscheinen. Für uns, die wir im Wollen stehen und nur diese Welt der Willensbejahung kennen, kann dieses Ziel, das hinter aller Heiligkeit schwebt, freilich nur den finsteren Eindruck des völligen leeren Nichts machen. Die Vorstellungs- und Willenswelt bietet eben kein einziges Merkmal dar, das zur Beschreibung und zum Aufbau des Nirwana dienen könnte. Daraus folgt aber nicht, dass dieses unbedingt verschlossene Geheimnis, für das uns „Bild, Begriff und Wort" fehlt, nicht das wahrhaft Wirkliche sein könne.[480])

Schopenhauer will, indem er sich so vernehmen lässt, nicht bloss mit einer Möglichkeit gespielt haben; man fühlt aus seiner Darstellung deutlich heraus, dass sein Glaube an dieser Möglichkeit schwärmerisch hängt und ihr Sein und Leben einhaucht. Ihm steht der Trost vor der Seele, dass hinter dieser Welt, hinter diesem Drängen und Treiben ohne Ziel und Rast sich ein unfassbares, übervernünftiges, namenloses Sein aufthut, ein Sein, vor dessen Wundern alles, was diese Welt enthält, wie ein Nichts verbleicht. Schopenhauer ist nicht so geartet wie sein Schüler Philipp Mainländer. Dieser ist von verzehrendem Verlangen nach dem „absoluten Tod", nach der vollen, uneingeschränkten Ver-

Digitized by Google

nichtung erfüllt. Das Leben und Streben der Menschheit hat für ihn nur den Sinn einer „Bewegung aus dem Sein in den absoluten Tod".[481]) Schopenhauer dagegen erbaut sich an den Erleuchtungen der Mystiker aller Zeiten und Völker; er ist mit beseligt, wenn er sie in wunderbarer Übereinstimmung den seligen Frieden schildern hört, der dem Aufgeben alles Wollens folgt. Er ahnt in ihren Schilderungen eine gewisse positive Ergänzung dessen, was er als Philosoph nur negativ bezeichnen zu können glaubt.[482])

Indessen tritt er hier und da doch zu etwas weitergehenden Äusserungen über das namenlose Übersein (so könnte man sein Nirwana nennen) heraus. So wenig es Willensbejahung ist, so ist es doch Wille. Es ist der Wille in seiner „Freiheit, Wille zum Leben zu sein oder nicht". Ein andermal freilich scheint er es auch über den Willen hinausheben zu wollen. Verhältnismässig am bestimmtesten äussert er sich in den Parerga über dieses an den Neuplatonismus erinnernde Element seiner Philosophie. Die Verneinung des Willens zum Leben eröffnet den Weg zu einem Reiche reinen, ruhenden, wandellosen, unbedürftigen Seins. Ja, er glaubt an ein „gutes und erlösendes Prinzip" in dieser Willenswelt, das „zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann".[483])

So wendet sich die negative Erlösung Schopenhauers doch noch ins Positive, wenn auch in ein Positives von namenloser Art. Zugleich zeigt sich hier seine Philosophie auf das entschiedenste als Jenseits-Mystik, mag er noch so keusch und zurückhaltend darüber reden. Und es ist jedenfalls beachtenswert, dass auch ein Denker, wie Schopenhauer, durch Sehnsucht und Glauben zu einer Art von überschwenglichem Jenseits geführt wird. Trotz seiner freien und wahrlich nicht zaghaften Kritik gegenüber allem, was Religion und Dogma ist, trotz seiner starken und oft beinahe masslosen Neigung, die Illusionen und Ideale der Menschheit zu zerstören, und trotz seines aufrichtigen Bestrebens, nur der Sprache der Natur zu folgen und dem Wirklichen

Digitized by Google

treu zu bleiben, richtet er schliesslich doch seine sehnsuchtsvollen Blicke auf ein allen irdischen Massstäben entrücktes, unaussprechlich heiliges Sein. Sein Erlösungsbedürfnis, das sich uns schon dort zeigte, wo er von der Kunst und vom Genie sprach und die Erhebung zum ewigen klaren Weltauge pries, tritt uns hier in noch kühnerer Gestalt entgegen. Hinaus aus den Banden des Lebenswillens und hinaus aus den Schranken der Zeit! dies ist ein Zug, der seiner Philosophie nicht etwa bloss in Nebensachen ihr Gepräge gibt. Man wird hier an den späteren Fichte erinnert, wie er sich etwa in der „Anweisung zum seligen Leben" ausspricht. Beide Philosophen sind von der Sehnsucht nach einem Dasein ausgefüllt, das die unbedingte Verzehrung und Auslöschung der Raum- und Zeitwelt bedeutet, nach einem Dasein, das den vollen Gegensatz zu dieser Welt des Nichtseins bildet. Nur will Fichte dieses Ziel denkend, wissend, vernünftig wollend, liebend ergreifen, während für Schopenhauer das Geheimnis der irrationalen Aufhebung des Wollens den Weg zum Ziele bedeutet. —

Jetzt, wo uns die gesamte, aesthetische wie asketische, Erlösungsromantik Schopenhauers vor Augen steht, fällt auch ein bedeutsames Licht auf die Thatsache, dass Schopenhauer einen Dichter wie Jean Paul geliebt hat. Um sich durch all die wuchernden Schrullen und Unarten dieses einzigartigen und nach wichtigen Seiten fast unerreichbar grossen Dichters nicht abschrecken zu lassen, muss man sich ihm wesensverwandt fühlen. Jean Pauls Dichtungen nun werden geradezu beherrscht durch die Sehnsucht nach einem überschwenglichen, übergeistigen, menschlich übermenschlichen Dasein und Glück. Mit der zärtlichen Liebe zu den Endlichkeiten und Kleinheiten, ja auch zu den Derbheiten der Welt verbindet sich bei ihm ein heisser Drang nach oben, ein Drang, der ihn herausreisst aus den wundreibenden Fesseln und tiefeindringenden Dornen der Endlichkeit. Schopenhauer hätte für Jean Paul wohl kaum solche Verehrung und Liebe empfunden, wenn nicht auch

Digitized by Google

in ihm die Sehnsucht nach unaussprechlichen Zuständen reineren und volleren Seins mächtig gewesen wäre. —

Schon oft musste ich darauf hinweisen, dass der grundlose, wilde, elementare Wille Schopenhauers sich in seinen Äusserungen nach wichtigen Richtungen hin als eine teils vernunftvolle, teils übervernünftig heilvolle Macht erweist. Insofern er sich in den Ideen und in der gleichfalls wohlgeordneten Erscheinungswelt ausbreitet, geberdet er sich vernunftvoll; insofern alles Moralische in ihm wurzelt, kann man ihn zwar nicht als logisch und vernünftig, wohl aber muss man ihn als ein sinn- und heilvolles Prinzip bezeichnen. Jetzt hat sich diese Doppelseitigkeit vollendet. Hinter dem gierig rohen Willen liegt eine Welt unbegreiflichen Heiles, ein Reich der „Gnade“[484]) verborgen. Freilich sieht Schopenhauer es immer wie ein Wagnis, wie eine Sünde gegen das dem Heiligsten gegenüber gebührende Schweigen an, darüber zu sprechen. Unter den Schülern Schopenhauers ist es Deussen, der dieses von dem Meister nur angedeutete überweltliche Reich ausdrücklich zum innersten Kern des Weltwillens steigert.[485]) —

Ich komme noch einmal auf Schopenhauers Askese zurück. Läuft auch seine Philosophie in Lebensverneinung aus, so ist sie doch von ihrer Grundlage her eine Feier des lebensbejahenden Willens. Betrachtet man Schopenhauer nicht nur gemäss den Massstäben, die er in der Ethik anwendet, sondern gemäss dem Lebensideal, das sich in seiner gesamten Philosophie ausspricht, so darf man sagen: in seiner Philosophie wohnen zwei Seelen. Sie strotzt von Lebensüberdrang, sie ist geschwellt von Natur und Urkraft. Sie ist staunendes Sichversenken in die Quellen, aus denen die grossen Naturgewalten strömen, und in die Bildungen, in denen sich das üppige Naturwirken spielend ergeht. Dies ist die eine Seite. Sie ist aber ebensosehr erfüllt von Grauen vor der Natur, sie ist ebensosehr Brandmarkung und Verwerfung des Lebensdranges. Die Natur steht ihr vor Augen als eine unheimliche Macht,

Digitized by Google

die in die verhängnisschweren Fesseln des Raumes und der Zeit geschlagen ist und dennoch von zügelloser, grausamer Wildheit überschäumt. Dies ist die andere Seite. Schopenhauers Philosophie ist beides: sie ist Durst nach Anschauung, Natur und Leben und zugleich Sehnsucht nach Erlösung von Leben und Welt, Sehnsucht nach einer Überwelt.

Ich möchte nun keineswegs behaupten, dass diese beiden Seelen seiner Philosophie zu befriedigender logischer Übereinstimmung gebracht sind, noch auch dass sie eine befriedigende menschliche Ausgestaltung aufweisen. Indessen mag auch Schopenhauer in dieser Hinsicht viel, ja sehr viel zu wünschen übrig lassen, so ist mir doch nicht zweifelhaft, dass es sich in jenen beiden Seelen um zwei Mächte handelt, die zu dem Lebensgefühle und der Weltstimmung der Menschheit thatsächlich gehören, und die gerade umfassender und tiefer angelegte Menschen — so oder anders — in sich zu persönlicher Einheit zu bringen sich mit Recht getrieben fühlen können. Natur und Leben haben nun einmal diese beiden Seiten an sich: sie sind entzückend und furchtbar zugleich. Sie fordern zu freudigem Bejahen und feurigem Preisen, aber zugleich zu bedenklichen und angstvollen Fragen, ja zu Gefühlen der Verwerfung auf. Und es kommt nun für jeden darauf an, beide Stellungen je nach Erkenntnisstufe und Persönlichkeit in möglichste wechselseitige Ergänzung und Ausgleichung zu bringen. Ich mag an die griechischen Tragiker oder Shakespeare, an Byron oder Wagner denken: bei ihnen allen finde ich — wenn auch in höchst verschiedener Ausbildung und Mischung — beides: gesättigte Weltlichkeit und Grauen vor der Welt, Weltfreude und Weltabkehr. Nebenher sei erinnert: es ist beachtenswert, dass schon die frühen Tonschöpfungen Wagners: der fliegende Holländer, Tannhäuser, Lohengrin, aus dieser Gefühlssynthese herausgeboren sind. Gesteigerte Lebensleidenschaft und hohes Entsagen, heisses Umfassen des Lebens und trauervolle Abkehr von ihm bezeichnen das Grundgefühl, das sich in ihnen ausspricht. Weit be-

Digitized by Google

deutungsvoller und tiefer ist dieser Charakterzug nun freilich in seinen folgenden Tondichtungen — abgesehen von den Meistersingern — entwickelt. Ja hat nicht auch Goethe, dieser grosse und gesammelte Lebensbejaher, in seine gewaltigste Dichtung, den Faust, beide Weltstimmungen hineingestaltet?

Schopenhauer war so kühn, jede von beiden Richtungen zu schroffer, ja äusserster Entwicklung zu bringen und ihre Synthese gleichsam durch einfachen Machtspruch zu vollziehen. Hierin wird er nicht viel Zustimmung finden. Trotzdem bleibt es sein grosses Verdienst, dass er beide wohlberechtigte Weltstimmungen in seiner Philosophie nachdrücklich und unerschrocken zu vereinigen bemüht war.

Digitized by Google

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

Die Bedeutung des Individuums.

Eine wichtige Frage, die sich durch Schopenhauers Philosophie aufdrängt, habe ich absichtlich bis auf den Schluss aufgespart: die Frage, welche Bedeutung in ihr der menschlichen Individualität zukommt.

Was aus den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen des Systems für den Begriff der Individualität folgt, kann nicht zweifelhaft sein. Gehört alles, was in Raum, Zeit und kausaler Verknüpfung auftritt, zur blossen Erscheinung und ist das den Erscheinungen zu Grunde liegende Wesen über Raum, Zeit und Kausalität und eben damit über alle Spaltung in Vielheit und Einzelheit erhaben, so ist damit unwidersprechlich gesagt, dass auch das menschliche Individuum ausschliesslich zur Aussenseite der Welt, zur traumartigen Hülle des Dinges an sich gehört. Grundsätzlich muss Schopenhauer, wie Spinoza, die Einzelmenschen als rastlos flüchtige Weltoberflächengebilde ansehen. Und es muss anerkannt werden, dass diese Entwertung des Individuums in seiner Philosophie zu starkem und mannigfaltigem Ausdrucke kommt. Zugleich kann aber keinem Leser Schopenhauers verborgen bleiben, dass in seinem Denken eine beträchtliche individualistische Unterströmung herrscht. An zahlreichen Stellen seiner Werke tritt eine weit über die Erscheinung hinausreichende, sich in den metaphysischen Weltkern erstreckende Bedeutung des Einzelmenschen zu Tage. So sehr Schopenhauer an diesem das der Nichtigkeit Verschriebene hervorhebt, so blickt doch, mehr oder weniger, der Hintergedanke hindurch, dass in ihm doch letztlich ein individueller meta-

Digitized by Google

physischer Kern enthalten sei. Schon der Umstand, dass so einseitige Individualisten, wie Bahnsen und Mainländer, auch in ihren individualistischen Gedankengängen sich als Fortsetzer Schopenhauers betrachten, lässt darauf schliessen, dass die Unterströmung in seinem Philosophieren, die das Einzelwesen gegen den übermächtigen Druck des Phänomenalismus und des All-Einheitsgedankens emporheben möchte, nicht gering gewesen sein könne. Diesen individualistischen Regungen und Bethätigungen in Schopenhauers Denken will ich jetzt nachgehen.

Folgen wir dem Aufbau des Systems, so treffen wir zuerst in der Ideenlehre auf den metaphysischen Wert des Individuums. Während in der gesamten Natur bis zu den höchsten Tieren hinauf die Ideen den Kräften und Arten entsprechen und die Einzelgestalten für sie gleichgültig sind, ist in der Menschenwelt jedes Individuum als eine besondere Idee anzusehen. Hiervon war im vierzehnten Abschnitt die Rede.[486]) Unzweideutig ist hierdurch dem Einzelmenschen als solchem ein über die Erscheinungen hinausgehendes, ins Ewige und Eine hineinreichendes Sein zuerkannt. In demselben Sinne, in dem eine jede Idee eine unmittelbare Ausgestaltung des Willens ist, ist bei Schopenhauer auch jedes menschliche Individuum ein besonderes Willensgebilde. In einem Philosophen, der dem Individuum diese Bedeutung gibt, muss eine starke Gegenströmung gegen die phänomenalistische und pantheistische Herabdrückung des Individuums mächtig sein.

Verfolgen wir die metaphysische Bedeutung des Einzelmenschen bei Schopenhauer weiter, so fallen uns jene zahlreichen Stellen auf, an denen er den Menschen in den empirischen und den intelligiblen Charakter scheidet. Der intelligible Charakter bedeutet jenen ursprünglichen Willensakt, durch den ein jeder dieses bestimmte Einzelwesen ist. Wenn das Entstehen eines jeden Menschen „die That eines freien Willens“ ist, so wurzelt die Individualität offenbar im Ding an sich. Das Geheimnis der „Aseität“ bedeutet

Digitized by Google

eine individualistische Metaphysik. Indem unser Wille Aseität hat, gehört er nicht mehr der Erscheinung an, sondern ist ein individuelles Ding an sich. Es bleibt sonach nichts übrig, als anzunehmen, dass das Urwesen, unbeschadet seiner Einheit, doch zugleich individualistisch geteilt ist. Die Aseität führt uns unmittelbar auf die Urschuld. Unser Wesen ist eine Verirrung, eine Schuld; und wir sind die freien Urheber dieser Schuld. Und wiederum ist zu urteilen: dies hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, dass dem Individuum ein metaphysisches Sein zukommt.[487]) Aber man braucht gar nicht einmal in die Tiefe der Freiheit, Aseität und Urschuld zu steigen; es genügt, sich an die Thatsache zu halten, dass der intelligible Charakter bei jedem Menschen individuell bestimmt ist. Denn da der intelligible Charakter jenseits aller Erscheinung fällt, so gehört natürlich auch die Individualität diesem Jenseits an. Dieser Zusammenhang liegt derart aufdringlich in Schopenhauers eigenen Sätzen, dass er auch selbst ausdrücklich erklärt: die Individualität beruht nicht allein auf dem principium individuationis und ist daher nicht durch und durch Erscheinung, sondern sie wurzelt im Ding an sich. Freilich, so fügt er hinzu, kann man weiter fragen, wie tief im Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität reichen. Doch hält er diese Frage für transcendent und eine bestimmte, klare Antwort daher für unmöglich.[488])

Wie sehr sein Denken von zwei Triebfedern bewegt wird, von denen die eine die metaphysische Bedeutung der Individualität begünstigt, die andere ihr entgegenstrebt, wird besonders deutlich, wenn wir nach seinen Äusserungen über intelligiblen Charakter, Freiheit und Aseität die Betrachtungen ins Auge fassen, die er der Unsterblichkeit oder wie er lieber sagt[489]), der „Unzerstörbarkeit" unseres Wesens widmet. Hauptsächlich kommt hierbei das schöne Kapitel in Betracht, das in dem zweiten Bande des Hauptwerkes diesen Gegenstand behandelt, und das als ein einheitlich gestimmtes, aus sinnvoller Naturbetrachtung heraus-

Digitized by Google

gestaltetes philosophisches Kunstwerk wirkt. In diesem Kapitel tritt die individualistische Triebfeder gänzlich zurück. So weit auch Schopenhauer die völlige Vernichtung des Individuums von sich weist, so setzt er ihr doch immer nur die Unvergänglichkeit und Ewigkeit der Gattung, der Idee, des Willens entgegen. Die Gattung ist als das Eine und Selbe, Unbewegliche und Bleibende in allen Individuen gegenwärtig. In dem rastlosen Wechsel der durch Geburt und Tod von einander getrennten Individuen lebt, ewig jung, in endloser Gegenwart die unteilbar eine zeitlose Gattung. Im Individuum ist das Geschlecht, ja der ganze Wille zum Leben ungeteilt gegenwärtig. Darum ist dem Individuum in der Ewigkeit des Geschlechts und des Willens seine eigene Ewigkeit mitverbürgt. Es ist also hier die pantheistische Einheit des All-Willens, worauf er den unzerstörbaren Kern der Individuen zurückführt. Zugleich wird die Darstellung Schopenhauers durch seinen Phänomenalismus bestimmt. Er hält folgerichtig an dem scharfen Schnitt zwischen Ding an sich und Erscheinung, zwischen Willen und Vorstellung fest. Was im Tode zu Grunde geht, ist nur das Subjekt der Erkenntnis, der Intellekt, dessen Dasein in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung besteht; der Wille dagegen wird vom Tode nicht getroffen. Der Wille gehört einem Reiche an, auf das sich die Begriffe von Entstehen, Vergehen und Fortdauer überhaupt nicht anwenden lassen: er hat ein zeitloses Sein. Der Intellekt dagegen fällt in die von Entstehen und Vergehen beherrschte Erscheinungswelt, er verfällt daher restlos dem Tode. Für Schopenhauer sind sonach die beiden Sätze gleichbedeutend: „das Individuum geht zu Grunde“, und „der Intellekt geht zu Grunde“; und ebenso die beiden anderen: „nur die Gattung ist unzerstörbar“, und „der Wille im Individuum ist unzerstörbar“.[490])

Erheblich anders dagegen lauten gewisse Äusserungen, die sich an anderen Stellen, die über denselben Gegenstand handeln, finden. So begegnet uns der merkwürdige Ge-

Digitized by Google

danke, dass dem Ding an sich mit der Erkenntnislosigkeit nicht doch zugleich Bewusstlosigkeit zukommen müsse. Es schwebt Schopenhauern eine Art Überbewusstsein, ein durchaus andersartiges, unfassbares Bewusstsein vor. Und so schreibt er denn auch dem Tod eine positive Seite zu: wir erkennen immer nur, was wir durch den Tod verlieren, aber nicht, was wir durch ihn gewinnen. Diese positive Seite bleibt uns verdeckt, weil unser Intellekt durchaus unfähig ist, sie zu fassen. Aber dann und wann fühlt vielleicht ein jeder in seinem tiefsten Innern, dass „ihm doch eigentlich eine ganz andere Art von Existenz angemessen wäre und zukäme als diese so unaussprechlich lumpige, zeitliche, individuelle, mit lauter Miseren beschäftigte", und dass der Tod ihm diese eröffnen werde. Und denken wir nun gar an das vorhin hervorgehobene Hineinreichen der Individualität ins Metaphysische zurück, so scheinen diese Stellen nach der Richtung einer doch im höheren Sinne individuellen Unsterblichkeit zu weisen. Man könnte vielleicht von einer überindividuellen, aber doch nicht in das Leben des All-Einen aufgehenden Unsterblichkeit reden. Und so bildet sich uns denn auch, wenn wir Schopenhauer das Leben als Traum, den Tod als Erwachen bezeichnen hören, unwillkürlich die Vorstellung, dass er bei dem Erwachen an eine Art überbewussten, überindividuellen und doch nicht mit dem All-Einen zusammenfallenden Daseins gedacht habe. Und wir werden in dieser Vorstellung bestärkt, wenn wir die Stelle lesen: „Ich glaube, dass, wann der Tod unsre Augen schliesst, wir in einem Licht stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist."[491]) Hier gewinnt auch seine Vorliebe für die Metempsychose oder, wie er lieber sagt, Palingenesie, eine erhöhte Bedeutung. Zwar hebt er hervor, dass die dem Seelenwanderungsglauben anhaftende Zeitvorstellung dem Dinge an sich unangemessen sei und daher wegfallen müsse. Die Seelenwanderung gilt ihm daher nur als eine bildliche Bezeichnung des Wahren.

Digitized by Google

Doch aber blickt durch die ganze Behandlung, die er ihr zu teil werden lässt, die Neigung hindurch, den Willen nach dem Tode als in individueller Form fortdauernd anzunehmen.[492]) Es ist beachtenswert, dass ein Philosoph, der durch sein ganzes System zum Kampfe gegen die Unsterblichkeit geradezu aufgefordert wird, trotz aller Bekämpfung doch auch eine Stimme, die zu Gunsten der Unsterblichkeit spricht, in sich fühlt und ihr in gewissen Ausblicken, die er wagt, Gehör schenkt.

So sehen wir also, dass sich in Schopenhauers Unsterblichkeitslehre neben der vorwiegenden pantheistischen Konsequenz seines Systems doch auch die individualistische Triebfeder geltend macht. Die Individualität drängt sich ihm als etwas metaphysisch fest in sich Gefügtes, kernhaft Selbstisches, unzerrinnbar Einheitliches auf. Vor allem die moralische Bedeutung des Individuums scheint ihm den Gedanken der metaphysischen Ursprünglichkeit der Individualität unausweichlich gemacht zu haben. Und so wagt er denn zuweilen, um in der Unsterblichkeitsfrage dem Individuum sein Recht zu geben, in seinem Denken Möglichkeiten unausdenkbarster Art. Doch soll dies an sich keinen Tadel bedeuten. Will man philosophisch über Unsterblichkeit reden, so wird man auch mit Möglichkeiten rechnen müssen, die für das Denken nur gewisse weit hinausweisende Richtungen besagen, jede bestimmtere Deutung aber, geschweige denn Ausfüllung als unvollziehbar erscheinen lassen.

In Schopenhauers späteren Jahren stellten sich, wie ich schon im zweiten Abschnitt erwähnte, gewisse Verschiebungen in seinen Gedankenzusammenhängen ein. Soviel ich sehe, sind besonders zwei Verschiebungen von Bedeutung. Die eine betrifft seinen Phänomenalismus. Wir haben Schopenhauers Neigung, ihn physiologisch und materialistisch zu wenden, ausführlich kennen gelernt.[493]) Diese Neigung nun eben nimmt in späterer Zeit zu.

Ohne Zweifel waren hierbei besonders zwei französische Forscher, Bichat und Cabanis, für deren physiologische Be-

Digitized by Google

trachtungsweise er wahre Begeisterung an den Tag legt, von bestimmendem Einfluss auf ihn. Gemäss der Grundlage seiner Erkenntnistheorie sind Materie, Leib, Gehirn lediglich Anschauungen des vorstellenden Subjekts. Mit zunehmendem Alter tritt diese Kantische, subjektiv-idealistische Seite des Phänomenalismus zurück. Ich will nicht etwa sagen, dass er diesen Grundstein seiner Philosophie verworfen oder auch nur an ihm irgendwie gerüttelt habe. Nur soviel lässt sich behaupten, dass die Kantische Grundlegung seiner Philosophie für ihn an Bedeutung einbüsste und statt dessen die Abhängigkeit des Intellektes von Leib und Gehirn mit fesselnder Kraft in den Vordergrund seines Betrachtens trat.

Die andere Verschiebung bezieht sich auf den metaphysischen Individualismus. Erst im zweiten Bande seines Hauptwerkes und in den Parerga ist das Auftreten individualistischer Gedanken von einer gewissen Stärke und Häufigkeit, so wenig sie auch früher ganz fehlen. Erst in seinem Alter scheint es Schopenhauer zum Bewusstsein gekommen zu sein, dass das gleichförmige, unterschiedslos verschlingende Wesen des All-Einen mit der Aseität des individuellen Willens nicht verträglich sei, und dass daher so etwas wie ein Wurzeln der Individualität in dem Weltwillen anzunehmen sein werde. Auch die jetzt noch zu betrachtende Gedankengruppe, die uns einen weiteren merkwürdigen Beleg seines metaphysischen Individualismus bieten wird, gehört dem Alter Schopenhauers an.

Ich habe dabei die im ersten Bande der Parerga enthaltene Abhandlung über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen im Auge. Wenn Schopenhauer im Alter seinen Lebenslauf überblickte, so drängte sich ihm das Gefühl auf, dass die Blindheit der Zufälle, von höherer Warte aus betrachtet, sich in einen durchgreifenden Sinn und Plan des Lebensganges einfüge. Sein Leben schien ihm in gewissen Stunden der Sammlung von einer geheimen, unbegreiflichen Notwendigkeit beherrscht;

Digitized by Google

es kam ihm vor, als ob seine Instinkte und Triebe, seine Überlegungen und die äusseren Umstände weise und beharrlich einander in die Hände gearbeitet hätten, um ein wohlgerundetes, vollendetes Kunstwerk zu erzeugen. So ungefähr müssen wir uns die persönliche Lebensstimmung vorstellen, aus der jene Abhandlung hervorgegangen ist. Diese Stimmung nun verallgemeinerte sich ihm. Er glaubte, dass fast ein jeder, früher oder später einmal, auf den Gedanken eines solchen „transcendenten Fatalismus" gerate. Und so entstand ihm die „transcendente Spekulation", die er den Parerga einverleibte, und die schon durch die milde, weise Reife der Lebensüberschauung und durch den trostvoll religiösen Sinn, von dem sie sich erfüllt zeigt, eine bedeutsame Stelle in seinen Werken einnimmt.[494]) Es wäre ungerecht, wenn man bei dieser Abhandlung die Prüfung auf ihre Widersprüche mit seiner Philosophie hin zu einer Hauptsache machen wollte. Denn er hebt nachdrucksvoll hervor, dass er hier eine blosse metaphysische Phantasie gebe, dass alles voll von Zweifel und Dunkel sei und sich nur wie in nebliger Ferne zeige.

Uns interessiert diese „transcendente Spekulation" Schopenhauers hauptsächlich um ihres Individualismus willen. Eine geheim lenkende Macht soll sich durch unseren Lebenslauf hindurchziehen und bewirken, dass die, von aussen betrachtet, zufälligen Begebenheiten sich doch zu einem innerlich planvollen, moralisch sinnvollen Ganzen fügen. Diese Macht kann natürlich nicht der Erscheinungswelt angehören, sondern nur in dem „tiefinneren metaphysischen Wesen der Dinge" liegen. Hier muss es eine unbegreifliche Einheit der Zufälligkeit und Notwendigkeit geben. Aus dieser einheitlichen Wurzel heraus ergibt sich die Möglichkeit jener geheimen Lenkung unseres Lebensganges.

Man braucht diese Gedankengruppe Schopenhauers nur einfach aufzufassen, und man wird ohne weiteres zugestehen, dass jene geheime Macht, die den Lebenslauf des Individuums lenkt, nur in Form einer individuellen Ausgestaltung

Digitized by Google

oder Äusserung des Allwillens gedacht werden könne, und dass auch das Individuum hierdurch zu einer metaphysischen Wesenheit aufrücke. Stelle ich mir den Weltwillen als in völliger Einheit und Ungeteiltheit vor, und setze ich auf die andere Seite die Individuen als flüchtige Bilder, die jenen Einheitskern umspielen, so hat es schlechtweg keinen Sinn, von einer transcendenten Lenkung des individuellen Lebenslaufes zu reden.

Und Schopenhauer zieht auch selbst jene individualistische Folgerung. Er liebt es, jene geheime Macht als Genius, der dem Lebenslauf des Einzelnen vorsteht, zu bezeichnen. Und wiederholt hebt er hervor, dass sie aus der Tiefe unseres eigenen Wesens heraus wirke, dass sie von „jenem Willen, der unser eigener ist", ausgehe. Und so hören wir Schopenhauer in demselben Zusammenhange auch unsere Individualität mit besonderer Stärke für etwas metaphysisch Wurzelhaftes erklären. Jeder ist „ein individualisierter Akt" des Willens zum Leben; jeder ist Wille zum Leben „auf eine ganz individuelle und einzige Weise". Und wenn er von dem Nutzen spricht, den die geheimnisvolle Leitung des Lebenslaufes für das Individuum über seinen Tod hinaus habe, so ist natürlich auch hierin eine die Form der Einzelheit tragende Fortdauer des Individuums angenommen. Der Tod ist die grosse „Krisis", in der sich das weitere Schicksal des Sterbenden mit allem für ihn von nun an unwiderruflich bestimmten Wohl und Wehe entscheidet.[495])

Schopenhauer hat das Gewagte und Dunkle seiner Spekulation, ja sicherlich auch die mannigfaltigen schweren Widersprüche, in die sie ihn mit anderen Seiten seiner Philosophie verwickeln, lebhaft gefühlt. Trotzdem gönnte er den Gefühlen und Gedanken, die er bei der Rückschau auf sein Schicksal erlebte, in seiner Philosophie Aufnahme. Hierdurch tritt einerseits die Stärke dieses inneren Erlebens, anderseits Schopenhauers Wahrhaftigkeit, die Gefühlen und Gedanken selbst auf die Gefahr scharfen Widerstreites mit

Digitized by Google

dem eigenen System Ausdruck verlieh, in ein helles Licht.

Ueberblicken wir die metaphysisch-individualistischen Regungen bei Schopenhauer[496]), so kann keine Rede davon sein, dass sie ein dem All-Einheits-Zuge an Gewicht und Ausdrücklichkeit ebenbürtiges oder auch nur nahekommendes Element in seiner Philosophie bilden. Man hat es in ihnen nur mit bedeutsamen Ansätzen einer individualistischen Metaphysik zu thun. Auch sind diese Ansätze nicht in sein System hineingearbeitet; selbst die nächstliegenden, dringendsten Folgerungen für eine veränderte Auffassung der All-Einheits-Grundlage sind nicht aus ihnen gezogen. Sie bilden eine in seiner Philosophie nebenher laufende Unterströmung. Und doch sind sie von hohem Werte. Hat Schopenhauers Philosophie durch sie an Folgerichtigkeit und Einheit eingebüsst, so hat sie doch eben durch sie zugleich insofern gewonnen, als sie dadurch der Vielseitigkeit des Thatbestandes der Welt und der Mannigfaltigkeit der durch ihn aufgegebenen Fragen gerechter geworden ist. Ich halte beide Richtungen, den All-Einheits-Zug und den Individualismus, für berechtigt in der Metaphysik. Das metaphysische Denken drängt einerseits dem Pantheismus zu; anderseits aber kann es sich gewichtigen Antrieben nicht verschliessen, die zur Anerkennung einer metaphysischen Selbstheit des Individuums hinführen. Die Metaphysik hat ihre Forderungen, Ausblicke und Versuche — darüber hinaus kommt sie ja überhaupt nicht — so zu gestalten, dass beiden Tendenzen Befriedigung zu teil werde. Dabei nehme ich von vornherein an, dass hinsichtlich dieser äussersten Fragen der Metaphysik das Warum und Wie gänzlich in das Gebiet des Unbegreiflichen falle.

Erst wenn man der Metaphysik die hier angedeutete Aufgabe zuweist, erscheint Schopenhauers Individualismus in rechtem Lichte. Schopenhauer war auf dem richtigen Wege, als er seine All-Einheits-Lehre mit individualistischer Metaphysik durchsetzte. Er hatte das richtige Gefühl, dass das verschlingende All-Eine das Individuum nicht zu seinem

Digitized by Google

Rechte kommen lasse und hier eine individualistische Ergänzung Not thue. Nur hat er es sich nicht zum Bewusstsein gebracht, dass es eine Hauptaufgabe der Metaphysik sei, beide Richtungen des Denkens mit einander zu vereinigen. Vielmehr bildete er die All-Einheits-Lehre bis zu unfruchtbarer Übertreibung aus und liess ihr dann individualistische Ansätze fremd und unvermittelt zur Seite treten.

Digitized by Google

Achtundzwanzigster Abschnitt.

Die Bedeutung Schopenhauers.

Die Philosophie Schopenhauers liegt jetzt vor uns ausgebreitet, und so werden zum Schluss einige zusammenfassende Worte über ihre Bedeutung auch dem Bedürfnis des Lesers entsprechen.

Über die hervorragende Stellung Schopenhauers als Schriftstellers besteht wohl kaum Streit. Wäre auch seine Philosophie ihrem Inhalte nach ohne bedeutenden Wahrheitsgehalt, so wäre ihr ein grosses Verdienst doch schon dadurch gesichert, dass durch sie dem philosophischen Deutschland die Thatsache vor Augen geführt wurde: es könne philosophischer Scharfsinn und Tiefsinn klar und verständlich, anschaulich, lebens- und geschmackvoll zum Ausdruck gebracht werden.

Wenn man Schopenhauer liest, so fühlt man stets, dass er das klare, unzweideutige, möglichst einfache Aussprechen der Gedanken immer mit vollem Bewusstsein als ein Haupterfordernis des philosophischen Schriftstellers betrachtet habe. Ich will keineswegs behaupten, dass etwa Hegel absichtlich seine Gedanken möglichst dunkel und schwierig ausgedrückt habe. Keineswegs; aber doch stand ihm jenes Bemühen, von dem wir Schopenhauer beherrscht finden, nicht im Vordergrunde. Er war viel zu sehr mit der Tiefe und Verwickeltheit der Sache beschäftigt, sein Denken fiel allzusehr mit dem Sichausringen der Sache selbst zusammen, als dass er auf jene wichtigen Vorzüge der Darstellung sein Augenmerk in betonter Weise gelenkt hätte.

Sodann fühlt man sich, wenn man Schopenhauer liest, in der unmittelbaren Nähe von Natur und Menschenwelt.

Digitized by Google

Alles ist voll von Anschauung und innerem Erleben. Die Worte sind so gewählt und gesetzt, dass sie noch nach der Frische des Erfahrungsbodens schmecken. Er vermeidet möglichst Worte und Wendungen von dürftigem Anschauungs- und Gefühlswerte und greift mit Vorliebe und richtigem Blick zu Ausdrücken, die von Saft und Reichtum der Erfahrung gesättigt sind. Man hat das Gefühl: er lebt sich freudig und kraftvoll in seiner Sprache aus. Er hat sich selbst im Auge, wenn er vom guten Schriftsteller rühmt, dass er in seinem Stil „Naivetät" zeige, d. h. „seinen ihm eigenen und natürlichen Stil" schreibe.[497]) Balthazar Gracian wurde ihm hauptsächlich durch seinen erfahrungsgesättigten, eigenartigen und zugleich treffend sachlichen Stil so wert.

Hierbei wird er unterstützt von seinem lebhaften Gefühl für die Kraft und Schönheit der deutschen Sprache. Er hat, indem er schreibt, das Bedürfnis, sprachlich zu prägen, sprachlich zu bauen und zu gestalten. Er hat Freude daran, vielgliederige und doch überschaubar einheitliche Perioden zu formen. Es geht wie eine grosszügige, machtvolle, sich weit auslegende und doch straff zusammenhaltende Bewegung durch seine Sprache. Hier mag auch erwähnt werden, dass er in ausführlichen Darlegungen gegen die Verhunzung der edlen, kostbaren deutschen Sprache — einen Frevel, den er insbesondere durch die Zeitungsschreiber in schamlosester Weise verübt sah — mit bitterem Schmerz und flammender Wut losfährt.[498])

Ich möchte nun keineswegs behaupten, dass Schopenhauers Art, die Sprache zu behandeln, für jeden Philosophen mustergültig sei. Für Philosophen, bei denen die begriffliche Bearbeitung des Erfahrungsstoffes stärker als bei Schopenhauer hervortritt, für Philosophen ferner, die das Affektvolle und Persönliche aus ihren Darlegungen möglichst auszuschliessen bestrebt sind, wird ein schriftstellerisches Ideal gelten, das von der Schopenhauerischen Art nicht unerheblich abweicht. Doch bleibt, auch wenn man dies vollkommen anerkennt, das Verdienst Schopenhauers

Digitized by Google

bestehen, dass er zu einer Zeit, wo die Sprache der deutschen Philosophen einen für Ansehen und Wirkung der Philosophie geradezu gefährlichen Grad der Anschauungsflucht und Wirklichkeitsverdünnung erreicht hatte, die Einsicht, den Geschmack und den Mut besass, seiner Darstellung mit der ganzen Wucht seines Könnens Anschauungskraft und künstlerische Form zu geben.

Was Friedrich Vischer an dem modernen Pessimismus abstiess, war besonders auch seine Humorlosigkeit. Wiederholt führt er Klage darüber[499]); und nicht mit Unrecht. Schopenhauer ist als Schriftsteller zwar nicht ganz ohne Humor; aber das Lachen, das uns aus vielen Stellen seiner Werke entgegentönt, ist nicht das freie, helle, gelöste Lachen, wie es aus Gemütern kommt, deren Verhältnis zur Welt Ernst und Spiel in flüssigem Übergange zeigt. Ohne Zweifel geht, wenn Schopenhauer das Thörichte und Komödienhafte im menschlichen Treiben schildert, seine Darstellung zuweilen nach der Seite des Humors hin; aber die Grundstimmung seines Humors ist Zorn, Widerwille, Verwerfung. Eine freiere, unbeschwertere Haltung des Gemüts kommt in diesen humoristischen Entladungen nur ansatzweise auf. Auch Vischer kommt oft ins Schelten und Grollen; er reibt sich an der Welt und zerrt an ihr herum; aber durch alle feindliche Geberden blickt bei ihm ein weltfreundlich gestimmtes Gemüt hindurch, ein Gemüt, das ihm in allem Schelten und Grollen die Freiheit abschüttelnden Lachens gibt. Schopenhauer dagegen steht mit drohender Erhabenheit vor dem Getriebe des Lebens. Geht aber sein Pessimismus in Erlösungsphilosophie über, so verwandelt sich jene düstere Grösse in die feierliche Erhabenheit des entlasteten Geistes. Hiermit sind wir aber noch weiter von allem Humor entfernt. Aber auch jenes feine, zweifelnde, spöttische Lächeln, wie es uns etwa an der Darstellungsweise Lotzes anzieht, blickt uns aus Schopenhauer nicht entgegen. Hierfür ist seine ganze Art viel zu wuchtig und monumental. Mit dem allen ist kein Tadel ausgesprochen, sondern nur

Digitized by Google

die eigentümliche Grösse seiner Darstellungsart gegen andere, gleichfalls wohl berechtigte Arten abgegrenzt.

Was nun Schopenhauers Philosophie betrifft, so ist an vielen Stellen dieses Buches von ihrer Stellung zu vorangegangenen und gleichzeitigen philosophischen Richtungen nach Verwandtschaft und Gegensatz die Rede gewesen und dabei insbesondere auch auf das, was sie Eigentümliches und Neues hinzugebracht hat, hingewiesen worden. Ich will hier nicht das an den verschiedenen Stellen hierüber Gesagte wiederholen, sondern ich will lieber, nachdem uns die Durcharbeitung des gesamten Systems einen umfassenderen und vielfältigeren Überblick gewährt hat, von der so gewonnenen höheren Warte aus in teilweise anderer Zusammenfassung das Eigentümlichste und Bedeutendste, was ihre Stellung in der Geschichte der philosophischen Strömungen kennzeichnet, hervorheben.

An erster Stelle sei nochmals auf die Synthese von Kantischem Subjektivismus und Spinozisch-Schellingischer All-Einheits-Lehre hingewiesen. Indem Schopenhauer im Interesse der All-Einheit die Kritik der reinen Vernunft verwertet, steigert er einerseits die Unwirklichkeit der Raum-, Zeit- und Vielheits-Welt und treibt ebenso anderseits die Macht und Vollkommenheit des All-Einen in die Höhe. Bis dahin hatte im Pantheismus die endliche Welt, so sehr sie herabgedrückt wurde, doch noch immer die Bedeutung einer objektiven Erscheinung (wenn auch vielfach — wie selbst bei Spinoza — ein unklares Hinüberschwanken ins Subjektive bemerkbar war); bei Schopenhauer dagegen ist das All-Eine von einer blossen Vorstellungshülle umspielt. Die endliche Welt ist bis zu subjektivem Schein verflüchtigt. So grosse Schwierigkeiten auch hieraus entspringen mögen, so liegt in der bezeichneten Synthese doch das geschichtliche Verdienst, dass er den Pantheismus in eine dem Kantischen Phänomenalismus angepasste Gestalt gebracht hat. Er hat eine All-Einheits-Lehre geschaffen, die dem im Kantischen Sinn

Digitized by Google

gesteigerten erkenntnistheoretischen Bewusstsein Rechnung trägt. Die Eigenart dieser Synthese wurde dann weiter noch durch die indisch gefärbte Traum-Romantik erhöht.

Auch darf nicht vergessen werden, dass mit Hilfe des Kantischen Phänomenalismus für die All-Einheits-Lehre eine neue und bedeutungsvolle Unterstützung erwuchs. Gehören Vielheit, Raum und Zeit der blossen Vorstellung an, so ist es eine zwingende und einleuchtende Annahme, dass das Weltwesen ein All-Eines ist. Jene Synthese von Kant und Spinoza-Schelling bedeutet für die All-Einheits-Lehre eine Art Rettung.[500])

Zweitens sei die Bedeutung hervorgehoben, die Schopenhauer als Vertreter einer in wesentlichen Zügen und ausdrücklich irrationalistischen Philosophie zukommt. Von diesem Irrationalismus war so häufig und so nachdrücklich die Rede, dass ich die Stücke der Schopenhauerischen Philosophie, in denen er sich kundthut, nicht nochmals zu nennen brauche. Es wäre nun eine ganz falsche Ansicht, zu glauben, dass Schopenhauer mit seinem Irrationalismus eine vereinzelte Erscheinung sei. Vielmehr zeigt die deutsche Philosophie nach der Zeit der Aufklärung eine beträchtliche irrationalistische Unterströmung. In mannigfaltigen Formen und Verhüllungen kommt in Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik das Bestreben zum Vorschein, solche Arten der Gewissheit, solche Gebiete des Seins, solche menschliche Willensakte und Werte anzuerkennen, die über die Vernunft hinausliegen, für sie ein Unfassbares bilden und in andersartiger Grundlage wurzeln. In mannigfaltigen ringenden, ja stammelnden Offenbarungen bringt sich die Gewissheit zum Ausdruck, dass nicht alles in der Welt in Logik und Denken aufgehe, sondern gewaltige widerstrebende Reste vorhanden sind, die vielleicht sogar die Hauptsache in der Welt bilden. Die Gefühlsphilosophen, sowohl die des Sturmes und Dranges, als auch die der deutschen Romantik, sind voll von Streben und Drängen auf das Irrationale hin. Es würde eine interessante

Digitized by Google

Aufgabe sein, bei Hamann, Jacobi, Herder, bei Novalis, Friedrich Schlegel, dem jugendlichen Schleiermacher, auch bei Jean Paul die vielgestaltigen Formen aufzuweisen, in denen sich das Verlangen nach einem übervernünftigen Lebens- und Weltgehalt, die Sehnsucht nach einem in die Gesetze der Logik nicht passenden, aber eben darum um so lebensvolleren und ursprünglicheren Sein dunkleren oder klareren Ausdruck gibt. Aber auch bei einem Vernunftvergötterer, wie es Hegel ist, pocht das Irrationale gewaltig an und gewinnt Einlass. Man darf sagen: die Negativität, diese Seele der Hegelschen Philosophie, ist im Grunde das gewaltsam in die Form der Vernunft gepresste Irrationale. Und ebenso hat Hegel das Einzelne, das Dieses, das Jetzt und Hier als spröde Widerstände gegen die Vernunft, als ein Jenseits der Vernunft empfunden. Und hat nicht auch bei Kant das Irrationale in der Lehre von der unbedingten Willensfreiheit und vom radikalen Bösen Gestalt gewonnen? Im späteren Schelling und bei seinen Geistesverwandten hat dann das Irrationale viel ausdrücklichere Anerkennung gefunden. Schopenhauer steht sonach mit seinem Irrationalismus keineswegs vereinsamt da. Er gehört einer mächtigen Bewegung in der deutschen Philosophie an[501]) und darf, selbst wenn er sich hiermit auf gänzlich verkehrten Bahnen befände, das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, dass er das Irrationale, das sich bis dahin zu allermeist nur dunkel und seiner selbst nicht recht bewusst in der Philosophie geregt hatte, offen und ausdrücklich (wenn auch nicht unter diesem Namen) in seinem System zur Geltung brachte. Dieses Verdienst wird durch den Umstand nicht berührt, dass er selbst diese geschichtlichen Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten nicht kannte. Thatsächlich ist es doch so, dass sich in seiner Philosophie eine Gedankenrichtung zu klarem und offenem Ausdruck zuschärft, die bis dahin fast nur als Unterströmung vorhanden gewesen war.

Dazu kommt aber nun noch, dass, wie ich schon öfter

Digitized by Google

hervorgehoben habe, nach meiner Überzeugung Schopenhauers Irrationalismus keineswegs ohne Wahrheit ist. An vielen Stellen habe ich von dem Einseitigen und Übersteigerten, von dem Unvermittelten und Widerspruchsvollen, das den hier in Betracht kommenden Seiten seiner Philosophie anhaftet, gesprochen. Zugleich aber habe ich auf das in ihnen liegende relative Recht hingewiesen. Man kann aus seiner Philosophie lernen, dass das Irrationale ein Begriff ist, auf den das Denken über die Welt an nicht wenigen Stellen unvermeidlich stösst. Und ich füge noch hinzu, dass, genauer und unanstössiger gesprochen, das Irrationale sich als eine Grenzvorstellung aufdrängt, als ein Inbegriff negativer Forderungen, die sich freilich mit unseren geistigen Mitteln nicht vollziehen, geschweige denn positiv ausfüllen lassen.

Mit dem irrationalistischen Zuge des Weltbetrachtens pflegt sich begreiflicher Weise gern die Neigung zum Individualismus zu verbinden. So ist es auch bei Schopenhauer. Wir haben seinen Individualismus — und er ist das dritte, was ich hier zum Bilde der Gesamtbedeutung Schopenhauers verknüpfe — in mehreren Richtungen kennen gelernt. Im vorigen Abschnitt war es der metaphysische Individualismus, dem ich in Schopenhauers Äusserungen nachging. Doch auch vorher schon war uns seine individualistische Denkweise begegnet. Ich erinnere an die Bedeutung, die dem Genie nicht nur für die Menschheit, sondern im gesamten Weltzusammenhange zukommt. Abgesehen vom Heiligen erhält die Welt allein in dem Schauen und Schaffen des Genies Sinn und Wert. Einzelne seltene, ohne Zusammenhang mit Geschichte und Umwelt auftretende Individuen sind es, an denen das Heil der Welt hängt. An den Individualismus der Genievergötterung reiht sich dann weiter der Individualismus der Askese. Der Asket ist ein in schroffster Weise individualistischer Mensch. Er lebt nur für sich; er ist der übrigen Menschheit völlig abgestorben, ihr Wohl und Wehe ist ihm gleichgültig; ihm

Digitized by Google

ist allein daran gelegen, dass der individuelle Willenskern, der in ihm lebt, endgültig zu Nichts werde. Man darf daher auch von einem ethischen Individualismus bei Schopenhauer sprechen. Seine Mitleidsmoral freilich ist in ihrer Wurzel sozialer Natur. Indessen ist diese soziale Richtung nicht weiter durchgeführt.

Auch mit seinem Individualismus steht Schopenhauer keineswegs vereinsamt da. Ähnlich wie vom Irrationalismus darf man auch vom Individualismus sagen, dass er eine bedeutsame Unterströmung in der Philosophie des deutschen Idealismus nach der Aufklärungszeit darstellt. Das Hauptgepräge freilich erhält diese Philosophie von Denkern, die ihren Grundprinzipien nach das völlige Aufgehen des Individuums in das Allgemeine verlangen. Kants kategorischer Imperativ, Fichtes moralische Weltordnung, Schellings Absolutes, Hegels Allvernunft sind Mächte, die das Individuum verzehren. Dennoch finden sich schon bei diesen Philosophen nicht wenig individualistische Züge. Tritt man nun gar an andere Denker dieser Zeit, etwa an Jacobi, Wilhelm Humboldt, Schleiermacher, Friedrich Schlegel heran, so trifft man auf eine Fülle von Gedanken mit entschiedenstem individualistischem Gepräge. Wie schroff stellt z. B. nicht Humboldts Schrift über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates das Individuum in den Mittelpunkt der geistigen Welt und der idealen Werte! Weit umfangreicher freilich noch, als in der Philosophie, kommt die Wertschätzung der Individualität in der Lebensanschauung der deutschen Dichter jener Zeit zum Ausdruck. Goethe zu nennen, wäre allein schon Beweis genug. Wer den individualistischen Zügen in der Lebensanschauung jener Dichter nachgehen wollte, würde damit einen hochbedeutsamen Beitrag zur Geschichte des Individualismus liefern. Welcher Reichtum wäre in dieser Hinsicht z. B. nicht bei Jean Paul zu finden! Ich erinnere nur an seine Lehre von dem individuellen Preis- und Idealmenschen, den ein jeder in sich trägt. Und wie herb, spröde und reizbar ist nicht der

Digitized by Google

Individualismus Grillparzers! Nach den verschiedensten Seiten ist dieser Dichter darauf bedacht, dass das Individuelle nicht durch die Einförmigkeit und Leblosigkeit des Allgemeinen geschädigt werde.

Alle diese Bemerkungen sollen nur dazu dienen, den Eindruck hervorzubringen, dass Schopenhauer, soweit er Individualist ist, einer stärkeren und umfassenderen Strömung des deutschen geistigen Lebens seiner Zeit angehört, als dies die üblichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie jener Jahrzehnte vermuten lassen. Und nicht nur damals, sondern auch noch heute scheint mir die individualistische Geistesströmung ihr hohes relatives Recht zu haben. Mag auch der Individualismus in unseren Tagen durch Nietzsche eine zum Teil ins Masslose gehende Ausbildung erfahren haben, so scheint mir doch auch heute noch, namentlich angesichts jener Betrachtungsweise, die den Gedanken des „Sozialen" und des „Milieus" eine nahezu unbedingte Herrschaft zugesteht, und ferner angesichts der naturalistischen Herabdrückung der moralischen Bedeutung des Individuums, die starke Hervorhebung der Individualität nach Rechten und Pflichten, nach Wert und Ursprünglichkeit von Nöten zu sein. Man braucht Schopenhauers Lehren vom Genie als einem aus allem „Milieu" und allen sozialen Zusammenhängen losgelösten Übermenschen und von der metaphysisch-moralischen Bedeutung des Individuums nicht durchaus zuzustimmen, und man kann doch in ihnen erfreuliche Gegengewichte gegen gewisse in der modernen Wissenschaft überwuchernde Gesichtspunkte erblicken.

Soll uns die Bedeutung Schopenhauers umfassend vor Augen treten, so darf jene Synthese nicht fehlen, die sich als romantischer Pessimismus bezeichnen lässt, und die an vierter Stelle hervorgehoben werden mag. Seine Philosophie ist beides: scharf beobachtender, rücksichtslos entkleidender Pessimismus und hochgestimmter, kühner Erlösungsglaube. Schopenhauer liest mit Entzücken La Rochefoucauld und Helvetius, die den Menschen in seiner mora-

Digitized by Google

lischen Kleinheit und Blösse mit geistreicher Bosheit aufdecken; aber ebenso gern, ja zum Teil noch lieber, lässt er sich von Plato, Scotus Erigena, Meister Eckart, ja den Neuplatonikern auf ihren transcendenten Flügen mitnehmen.

Ich habe in diesem Buche zur Genüge darauf hingewiesen, dass nach meiner Überzeugung, trotz allen Einseitigkeiten und Übertreibungen, seine Philosophie nach beiden Richtungen bedeutungsvolle Thatsachen und Bedürfnisse zum Ausdruck bringt. Was im besonderen den Pessimismus betrifft, so habe ich das wichtige Neue, das hierdurch in der deutschen Philosophie zur Geltung gebracht wurde, hervorgehoben. Und hinsichtlich der Erlösung durch Kunst und Genie war von dem Zusammenhang, den Schopenhauer in dieser Beziehung mit der deutschen Romantik hat, gleichfalls oft die Rede. Hier sei die Aufmerksamkeit nochmals auf die Verwandtschaft gelenkt, die zwischen Schopenhauer als romantischem Pessimisten und der Kunst unserer Zeit besteht. Schon in den einleitenden Worten habe ich dieser Verwandtschaft gedacht. Es fällt mir nun nicht ein, zu behaupten, dass gerade die bestimmte Form, in welcher der romantische Pessimismus bei Schopenhauer erscheint, sich in den Kunstwerken und Dichtungen unserer Tage häufig ausgesprochen finde. Nur soviel will ich sagen, dass das Allgemeine jener Richtung zu den herrschenden Stimmungen in der gegenwärtigen Kunst und Dichtung gehört. Es gibt zahlreiche moderne Künstler und Dichter, die sich durch unerbittlich herbe, nichtserlassende Schilderung der erschreckenden Seiten des Lebens kennzeichnen, ohne dass etwas von schwärmerischen, sehnsuchtsvollen Stimmungen, von träumerischem Aufschwung zu wunderbaren Überwelten in ihnen wahrzunehmen wäre. Diese Naturalisten habe ich hier natürlich nicht im Auge. Neben ihnen aber gibt es andere Künstler und Dichter, bei denen die Vertiefung in die Schranken und Härten und Gemeinheiten des Daseins nicht das Endgültige und Letzte ist, sondern trotz aller Ernsthaftigkeit und Schwere, mit der sie sich

Digitized by Google

vollzieht, doch zugleich den Boden bildet, aus dem sich beflügelte Ahnungen eines volleren und tieferen Lebens, lichte Traumgesichte von einer Übernatur und Übermenschheit erheben. So mannigfaltig auch die Sehnsuchtsmelodien dieser Seelen erklingen mögen: immer tönt, so oder anders, das bittere Lebensleid vernehmlich, ja rücksichtslos durch und gibt dem romantischen Aufschwung seine herbe Eigenart. Wenn wir etwa an Uhde, Klinger, Stuck, Ludwig von Hofmann, an Ibsen oder Hauptmann, an Pierre Loti oder Maeterlinck denken, so stehen uns Beispiele der überaus verschiedenartigen Gestalt vor Augen, in der die beiden Bestandteile, der pessimistische und der romantische, vorhanden sein können.

Nur in allgemeinster Beziehung also will ich Schopenhauer mit der neuen Phantasiekunst in Zusammenhang bringen. So darf man auch den Zusammenhang zwischen ihm und der mit ihm gleichzeitigen deutschen Romantik nicht übertreiben. Richard Meyer hebt in seiner Litteraturgeschichte die Übereinstimmungen zwischen beiden treffend hervor: er weist unter anderem auf die Traum- und Schattenlehre, auf die Begeisterung für Genie, Kunst und insbesondere für Musik, auf den heftigen Widerspruch gegen die Gegenwart, ihre Wissenschaft und Litteratur, auf die Schwärmerei für Indien hin.[502]) Allein ich möchte ihn doch nicht, wie Meyer thut, als den „eigentlichen Philosophen der Romantik" hinstellen. Von systematischen Philosophen (also abgesehen von Friedrich Schlegel und Novalis) zeigen der jugendliche Schleiermacher und jugendliche Schelling die meiste Verwandtschaft mit der romantischen Dichtung jener Zeit. Auch Solger und Steffens sind dabei nicht zu vergessen. Was Schopenhauer von der deutschen romantischen Schule trennt, ist vor allem der umfassende, schroffe, höhnende Pessimismus mit seinem ehernen Gepräge und seiner tapferen Entschlossenheit zum Äussersten, zur Lebensverneinung. Ein derartig pessimistisches Lebensgrundgefühl lag Tieck und den seinigen vollkommen ferne. Unter den Dichtern seiner

Digitized by Google

Zeit stand Schopenhauern in seinem romantischen Pessimismus sicherlich keiner so nahe wie Byron.

Ein einzelner trennender Zug liegt sodann in der Art, wie Schopenhauer über das weibliche Geschlecht urteilte. Ein Philosoph, dem das Weib als ein kindisches, läppisches Geschöpf, als ein geistiger Myops gilt, und der daher die „Weiberveneration" als die „höchste Blüte christlich-germanischer Dummheit" ansieht[503]), steht in einem wichtigen Stücke auf völlig anderem Boden als die romantische Schule. Auch darf nicht vergessen werden, dass Schopenhauers künstlerischer Geschmack mehr nach der Richtung der festgeprägten, architekturartigen Form als nach der Seite des romantischen Schwebens und Fliessens ging; wie denn auch zeitlebens die alten griechischen und römischen Schriftsteller und Dichter seine Lieblinge waren.[504]) Er machte geradezu das Heil unserer Kultur von der unverminderten Beschäftigung mit den Sprachen und Schriftstellern der antiken Welt abhängig. Es ist eben so, dass er zu beiden Kunstidealen, dem klassischen und romantischen, nahe innere Beziehungen hat. Die strenggefügten Formen des klassischen Ideals befriedigten ihn in hohem Grade; doch trägt er zugleich, wie wir gesehen haben, eine Fülle von Bedürfnissen in sich, denen mehr das romantische Kunstideal entspricht.

Soll uns die Bedeutung Schopenhauers in ihren Hauptzügen vor das Auge treten, so muss noch ein fünftes hinzugefügt werden: die Vereinigung von Lebensbejahung und Lebensverneinung. Die Welt und der Mensch Schopenhauers sind bis in Kern und Mark voll üppigen Lebensdranges und schwellender Zeugungslust. Zum vollen Menschen gehört bei Schopenhauer die Begierde nach Glück und der Rausch des Wahnes. Ebenso sehr aber, ja noch viel mehr gehört zum wahren Menschen Einsicht in die sündhafte Natur des Lebenswillens und in das unermessliche Leiden, das in ihm seinen Ursprung hat, und als Folge dieser Einsicht die Abwendung vom Leben. Ich habe an früheren Stellen die geschichtliche und sach-

Digitized by Google

liche Bedeutung hervorgehoben, die dem Gedanken der Weltverschuldung und der Askese und namentlich auch der Vereinigung lebensbejahender und lebensverneinender Stimmungen zukommt.[305]) Hier genügt daher die kurze Hinweisung auf diesen Grundzug der Schopenhauerischen Philosophie.

Die hier dargelegte Auffassung von der Bedeutung Schopenhauers wird dort sicherlich nicht auf Zustimmung rechnen dürfen, wo ein übermässiger und entscheidender Wert auf die inneren Widersprüche seines Systems gelegt wird; ebensowenig aber dort, wo der Gedanke der relativen Wahrheit nicht als ein Hauptgesichtspunkt in der Würdigung Schopenhauers anerkannt wird. Sodann aber ist nicht zu vergessen, dass, wenn der Wert einer Philosophie bestimmt werden soll, nicht ausschliesslich der Massstab der Richtigkeit angewandt werden darf, sondern auch der menschliche und geschichtliche Wert ins Auge zu fassen ist. Es muss gefragt werden, ob die in Rede stehende Philosophie nicht gewissen thatsächlichen menschlichen Gefühls- und Bedürfnisrichtungen und insbesondere grossen geschichtlichen Stimmungen und Strömungen des geistigen Lebens treffenden und erleuchtenden Ausdruck gegeben hat. Und endlich ist auch der Wert in Anschlag zu bringen, den eine Philosophie dadurch erhält, dass sich in ihr eine menschlich gewichtvolle und typische Individualität nach ihrer Stellung zu Welt und Leben eindrucksvoll ausgesprochen hat. Dem ganzen Buche liegt dieser Inbegriff von Gesichtspunkten zu Grunde.

Ich habe es nicht als meine Aufgabe angesehen, den Wirkungen, die Schopenhauer in unserem Kulturleben ausgeübt hat, im Zusammenhange nachzugehen. Nur verschiedene Andeutungen zielten nach dieser Seite hin. Was die Wirkung innerhalb der deutschen Kultur betrifft, so weise ich insbesondere auf das Werk Zieglers über die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts hin. Ziegler steht Schopenhauer bedeutend zweifeln-

Digitized by Google

der und ablehnender gegenüber als ich. Nichtsdestoweniger ist es seine Überzeugung, dass „Schopenhauer vierzig Jahre hindurch eines der stärksten Fermente des deutschen Geisteslebens gewesen und geblieben ist", und dass „er es nach allen Seiten hin beeinflusste", wie es ihn denn auch „sich in allen seinen Tendenzen zu eigen machte und sich mit ihm erfüllte".[506]) Wirft man aber die Frage auf, was die Philosophie Schopenhauers für die Zukunft bedeuten solle, so wird man gemäss der ganzen Haltung meiner Darlegungen nicht erwarten, dass ich sie für die hauptsächliche oder gar einzige wünschenswerte Führerin der Kultur erkläre. Wagner allerdings war dieser Ansicht. In einem seiner letzten Aufsätze sagt er: es könne „nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts anderes empfohlen werden, als die Schopenhauerische Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen". Und desselben Glaubens war der jugendliche Nietzsche. In einem kurzen Aufsatze, der in seinen nachgelassenen Schriften abgedruckt ist, gibt er den Deutschen den Rat, die Kultur zu suchen, die Schopenhauern, dem einzigen Philosophen des Jahrhunderts, entspräche. Dies werde die wahre, schöpferische, erlösende, reinigende deutsche Kultur sein.[507]) Ich brauche nach der vielseitigen Kritik, die ich an Schopenhauer geübt habe, nicht erst zu begründen, dass ich diesen Ansichten nicht beitrete. Wohl aber bin ich der bescheideneren Meinung, dass Schopenhauer zu den Geistern gehört, von denen zu wünschen und zu hoffen ist, dass sie auch für die künftige Kultur eine hervorragende Bedeutung behalten. Auch auf die kommenden Geschlechter wird Schopenhauer, so wünsche und hoffe ich, als heilsamer Zerstörer bequemen und feigen Wahnglaubens, als Befreier von schimmernden Lebenslügen, als Erwecker zu hochstrebender Sehnsucht, als Mahner an das geheimnisvoll Ewige im Menschen wirken.

Welches ist denn nun, so frage ich zum Schluss, die Bedeutung Schopenhauers für die religiöse Entwicklung?

Digitized by Google

Hierbei muss zuvor seine Stellung zur Religion mit ein paar Worten berührt werden.

Seine Stellung zur Religion zeigt eine Doppelseitigkeit, die sich hier und da bis zu Zwiespältigkeit zuschärft. Und dies kommt daher, weil seiner Überzeugung nach die Religion selbst zwei verschiedene, auch in ihrem Werte weitauseinander gehende, ja widereinander prallende Seiten hat.

Einerseits stellt Schopenhauer die Religion sehr hoch: sie ist die einzig zweckmässige Volksmetaphysik. Denn „nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen". Wie soll die grosse Masse der Menschen, wie soll das dumpfe, ungelenke, trübe und träge Bewusstsein der Lasttiere der Menschheit die tiefen Erklärungen und feinen Unterscheidungen der Philosophie verstehen? Und doch macht sich auch hier ein metaphysisches Bedürfnis fühlbar; auch diesen beschränkten und unentwickelten Menschen drängt sich das Rätsel unseres Daseins auf. Der Mensch ist eben „ein animal metaphysicum". Da bleibt denn nichts anderes übrig, als dass die Wahrheit in allegorischer, symbolischer, mythischer Weise — Schopenhauer wechselt mit diesen drei Bezeichnungen — dargeboten werde. „Dem Volke kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur symbolisch eröffnet und vorgehalten werden." Aber noch anderen Bedürfnissen wird die Volksmetaphysik gerecht. Sie wendet sich auch an das moralische Bewusstsein und gibt ihm von aussen Bestätigung und Anhalt; sie wird der grossen Menge zum Leitstern des Handelns. Und noch mehr: sie ist in den zahllosen und grossen Leiden des Lebens eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung. So wenig daher auch zu verlangen ist, dass ein grosser Geist die Dogmen einer Religion zu seiner Überzeugung mache, so ist doch anzuerkennen, dass Religionen dem Volke notwendig und eine unschätzbare Wohlthat sind.

Natürlich ist der in den Allegorien verborgene Wahrheitsgehalt der Religionen sehr verschieden; am höchsten

Digitized by Google

stehen ihm Brahmanismus, Buddhismus und Christentum. So sehr er nun auch jenen beiden Religionen den Vorzug gibt, so lässt er es sich doch sehr angelegen sein, auch am Christentum Seiten aufzuweisen, mit denen seine Philosophie übereinstimmt. Von diesen seinen Bemühungen, das Christentum im Sinne seiner pessimistischen und asketischen Erlösungsphilosophie zu deuten, war schon die Rede.[508])

Nun hat aber die Religion auch eine andere Seite an sich. Sie darf ihre allegorische Natur nicht eingestehen, sie gibt sich als wahr im buchstäblichen Sinne. Sie lehrt also „die Wahrheit im Gewand der Lüge", sie bedient sich „der Unwahrheit als Vehikels der Wahrheit". Ja man darf sagen: zu jeder vollkommenen Religion gehören „einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten"; denn nur hierdurch wird auch dem rohen Verstand fühlbar, dass die Religion von einer ganz anderen, die Erscheinungswelt übersteigenden Ordnung der Dinge handelt. Dieser Gegensatz der Religion zu dem Streben nach reiner Wahrheit hat sich Schopenhauer heftig und aufregend aufgedrängt. Es legte sich ihm der Gedanke nahe, dass die Religion ein notwendiges Übel sei, im Missbrauch des metaphysischen Bedürfnisses der Menschheit bestehe, und dass man wünschen müsse, dass das menschliche Geschlecht zur Mündigkeit des Verstandes gelange und der Religion ein sanftes Ende, „Euthanasie", beschieden sei.

Aber auch in moralischer Hinsicht sieht er wahre Fluten von Verderben von den Religionen, besonders den monotheistischen, ausströmen. „Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können." Damit hängt es zusammen, dass die Religionen so viel Gewaltthätigkeiten und Gräuelthaten hervorgebracht haben. Schopenhauer war nicht selten in der Stimmung, den „demoralisierenden Einfluss der Religion" für höher anzuschlagen als den „moralisierenden". Man wird in dieser Hinsicht durch ihn zuweilen an Bayle erinnert. Doch wird

Digitized by Google

man, alles in allem betrachtet, urteilen dürfen, dass die Würdigung der menschlich wertvollen Seiten der Religion bei ihm die Oberhand behalte.[509])

Jetzt ist der nötige Hintergrund gewonnen, um die vorhin aufgeworfene Frage nach der Bedeutung Schopenhauers für die religiöse Entwicklung beantworten zu können. Zunächst darf man sagen: seine Philosophie kann die Bestrebungen unterstützen, die darauf hinzielen, einerseits die Religion dem Volke, und zwar nicht bloss aus Zweckmässigkeits-, sondern auch aus Wahrheitsgründen, zu erhalten und anderseits die allegorischen und mythischen Bestandteile derart einzuschränken und umzugestalten, dass ein möglichst reicher und tiefer Wahrheitsgehalt möglichst unentstellt und eindringlich zum Volke spreche. Wer von Schopenhauerischem Geiste erfüllt ist, muss wünschen, dass das Allegorische und Mythische in der Religion eine Gestalt annehme, durch die sie möglichst wenig in Widerspruch und Feindschaft zur Philosophie tritt.[510]) Aber keinesfalls darf hieraus, so wird er weiter wünschen, Verdünnung und Schönmacherei hervorgehen. Alles Rationalisieren der Religion in der Absicht, um sie mit der Kultur und ihren Fortschritten, Genüssen und Gütern in freundlichster Übereinstimmung zu sehen und dem gesunden, aufgeklärten Verstande ein möglichst ungetrübtes Wohlgefallen zu bereiten, steht mit der Schopenhauerischen Denkweise in äusserstem Widerspruch. Besonders was man so gewöhnlich „liberale" Theologie nennt, kann, mit dem Massstabe Schopenhauerischen Geistes gemessen, keine Gnade finden.[511])

Ich will nun keineswegs behaupten, dass dieser Massstab ausreiche, um über die gewaltigen freigeistigen religiösen Bewegungen der Gegenwart und die gesamte fortschrittliche protestantische Theologie ein richtiges und umfassendes Urteil zu fällen. Soll dies geschehen, so müsste jene Schopenhauerische Denkweise von ganz anderen Seiten her ergänzt und eingeschränkt werden. Wohl aber ist sie geeignet, allen jenen Bestrebungen wirksam entgegenzutreten,

Digitized by Google

welche die Religion oberflächlich und schwächlich rationalisieren, sie um jeden Preis kulturfreundlich und weltklug machen und zu einem bequemen Sonntagsumhängsel des braven Kulturmenschen herabdrücken wollen. Im besonderen aber kann Schopenhauer dazu dienen, die optimistischen Auffassungen vom ursprünglichen Christentum zurückzudrängen und den ihm wesentlichen weltverneinenden Geist in starkes Licht zu setzen.

Und noch eine andere Bedeutung Schopenhauers für die religiöse Entwicklung ist hervorzuheben. Nach seiner Überzeugung hat die Religion eine Stufe des Bewusstseins zur Voraussetzung, für welche die rein philosophische, nicht allegorisch und mythisch eingehüllte Wahrheit noch unzugänglich ist. Der Besitz der Philosophie hebt sonach über alle Religion hinaus. Aber hat Schopenhauer hiermit wirklich Recht? Ist es wahr, dass der Religiöse niemals bis zur philosophischen Wahrheit vordringen könne, sondern immerdar in den dunklen Aussenwerken der Allegorie und des Mythus stecken bleibe? Vielleicht gibt es eine Religion auf philosophischer Grundlage, eine Religion als gefühlsmässig ahnende Ergänzung der philosophischen Einsichten.[512]) Gibt man eine derartige Gestaltung der Religion zu, so wird man sagen dürfen: gerade die Schopenhauerische Philosophie ist besonders geeignet, ähnlich gestimmte Gemüter religiös anzuregen, ihnen eine religiöse Ergänzung des philosophischen Erkennens nahezulegen. Man kann in dieser Beziehung drei Arten von Philosophie unterscheiden. Es gibt Philosophien, die alle solche Gebiete des Daseins, deren die Religion als Grundlage bedarf, einfach verneinen. Eine derartige Philosophie, wie Materialismus oder Positivismus, ist mit Religion einfach unverträglich. Es gibt andere Philosophen, die das Gebiet des Übersinnlichen derart ihrer Philosophie einverleiben, dass sie es für durchaus erkennbar, für aufgehend in das menschliche Denken halten. Spinoza und Hegel glauben, dass das philosophische Wissen das Übersinnliche in seinen wesentlichen Zügen zu ergründen

Digitized by Google

vermag. Derartige Philosophien sind der Entwicklung religiöser Gefühle wenigstens nicht besonders förderlich. Die Vernunft durchschaut das Wesen des Übersinnlichen; wozu bedarf es da noch einer anderen Form der Aneignung? Schopenhauers System gehört zu einer dritten Art von Philosophie. In diesem dritten Fall ist das Übersinnliche nur in gewissem Grade Gegenstand des Erkennens; seine Tiefen und Hintergründe, vielleicht zum Teil auch seine Vordergründe bleiben in Geheimnis gehüllt. Es werden über das Gebiet des Erkennbaren hinaus Geisteswelten gefordert oder doch als möglich zugegeben, Geisteswelten also von unbegreiflicher und undenklicher Natur. Was liegt demnach näher, als dass sich das Gemüt angeregt, ja gedrängt fühlt, in seiner Weise zu den Weltgeheimnissen Stellung zu nehmen, ihnen auf dem Wege der persönlichen Gewissheit zu nahen, sie in der Weise des ahnenden Erlebens zu ergreifen? Kurz, die Ergänzung durch eine philosophische Religion ist hier, ich sage nicht, etwas Notwendiges, aber doch etwas menschlich Natürliches.

Die Darstellung der Schopenhauerischen Philosophie hat gezeigt, in wie hohem Grad sie und zwar mit vollem Bewusstsein eine Philosophie dieser dritten Art ist. Ich zweifle daher nicht, dass sie bei vielen ihrer Bekenner und Freunde einen fruchtbaren Boden für das Entspringen und Gedeihen ergänzender religiöser Stimmungen und Gefühle gebildet hat und weiterhin bilden wird. Namentlich der überschwengliche Ausblick, den Schopenhauer am Schlusse seines Systems, dort, wo die Verneinung des Willens zum Leben eingetreten ist, eröffnet, muss jede verwandt gestimmte Seele geradezu auffordern, sich dem grossen Geheimnis des letzten Hintergrundes der Dinge gefühlsmässig zu nahen. So kommt also auch im Hinblick auf die Entwicklung der religiösen Gefühle ausserhalb der kirchlichen Religionen dem Weiterwirken der Philosophie Schopenhauers keine geringe Bedeutung zu.

Digitized by Google

Anmerkungen.

Ich zitiere die Werke Schopenhauers nach der mustergültigen Ausgabe von Eduard Grisebach (6 Bände. Zweiter Abdruck. Leipzig, Reclam). Schopenhauers handschriftlichen Nachlass zitiere ich nach derselben Ausgabe (4 Bände). Den sich auf den Nachlass beziehenden Zahlen ist der Buchstabe N vorangestellt. Blosse Zahlen für sich beziehen sich stets auf jene 6 Bände. Hier weise ich auch ein für allemal auf das ausgezeichnete „Schopenhauer-Register" von W. L. Hertslet (Leipzig 1890) hin.

1) II, 214.

2) II, 674.

3) V, 255, 266.

4) Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus dem Nachlasse von Karl Bähr herausgegeben von Ludwig Schemann, Leipzig 1894. S. 40.

5) Wilhelm Gwinner, Schopenhauers Leben. 2. Aufl. Leipzig 1878. S. 21—32. Wo im folgenden einfach „Gwinner" zitiert ist, bezieht sich dies stets auf die 2. Auflage seiner Lebensbeschreibung. — Vgl. Eduard Grisebach, Schopenhauer. Geschichte seines Lebens. Berlin 1897. S. 21 ff.

6) So ungefähr drückt sich die Mutter in dem Briefe an Arthur vom 28. April 1807 aus (Ludwig Schemann. Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893. S. 61).

7) In dem für seine Habilitation 1819 abgefassten, als Quelle für seinen Lebensgang höchst ergiebigen curriculum vitae (VI, 247 ff.).

8) VI, 248 ff., besonders 251 f.; IV, 533 f.; V, 663 ff.

9) N. IV, 365.

10) Gwinner, S. 51—53.

11) N. IV, 314, 366 f.

12) Gwinner S. 74 f.

13) N. IV, 350. Besonders Möbius hebt die angeborene Anlage Schopenhauers als Quelle seines Pessimismus hervor (Über Schopenhauer. Leipzig 1899. S. 61 f.).

14) In dem Lebensabriss, den Schopenhauer 1851 dem Professor Erdmann in Halle lieferte (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 331).

15) N. III, 209 ff.

Digitized by Google

16) N. III, 12—90. Vgl. N. III, 202 f.

17) An Erdmann (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 331).

18) N. IV, 86 ff.

19) N. III, 9 ff.

20) Schopenhauers Briefe. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig 1894. S. 219 f.

21) Gwinner, S. 66 ff.

22) Gwinner, S. 64, 69. Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 44, 47, 61. Aus allen diesen brieflichen Äusserungen der Mutter geht hervor, wie stark sich für sie das missmutige, scheltende, anklagende Wesen des Sohnes seit Jahren fühlbar gemacht haben muss.

23) Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. 2. Aufl. Heidelberg, 1898. S. 36. Bemerkenswert ist auch das Urteil, das Möbius (a. a. O. S. 16 ff.) über Johanna Schopenhauer abgibt.

24) Grisebach, Schopenhauer, S. 59 f., 82 ff.

25) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 202. V, 268 f. Vgl. V, 648 ff.

26) Über Schopenhauers Gärungsperiode handelt einsichtig Theodor Lorenz (Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Leipzig 1897).

27) N. IV, 416.

28) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 24 f.

29) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 102 f.

30) N. IV, 338 f.

31) Gwinner, S. 161.

32) V, 64 f.

33) In einem Brief an Böttiger vom 24. April 1814 (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 72 f.).

34) Vgl. den Brief an Lichtenstein vom 13. Dezember 1819 (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 40 f.).

35) N. II, 9—68; N. IV, 375—412.

36) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 38, 40; Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 113.

37) Keinesfalls hat Kuno Fischer mit der Vermutung recht, dass „Schopenhauer mit seinem Lehrstoff früher fertig war als das Semester und dann für immer genug hatte“ (a. a. O. S. 61). Diese Annahme ist — abgesehen von allem anderen — schon angesichts der Worte Schopenhauers in dem Briefe an Osann vom 9. August 1820 unmöglich: „Ich kann mit meinen Vorträgen noch immer das Ende nicht finden aber nächste Woche werde ich denn doch sagen müssen: ecclesia missa est“ (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 122).

38) Man findet sie der Reihe nach aufgezählt N. IV, 416.

39) Kuno Fischer, a. a. O. S. 78.

Digitized by Google

40) Gwinner, S. 469.

41) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 468.

42) V, 496 f.

43) N. IV, 360.

44) Brief an Frauenstädt vom 11. März 1852; ähnlich in dem Briefe vom 21. März 1856 (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 191 f., 325 f.).

45) IV, 379 ff., 490 f.

46) V, 527 f.

47) Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche (Berlin 1898), S. 108 f. Vgl. Gwinner, Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt (Leipzig 1862), S. 137.

48) Gwinner, S. 415; vgl. Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 103 f. Lombroso freilich ist der Ansicht, dass Schopenhauers einziger Gedanke unausgesetzt sein eitles Ich gewesen sei. Das Bild, das Lombroso in seinem schlechten Buche „Genie und Irrsinn" (übersetzt von Courth; Leipzig 1887; S. 118 ff.) von Schopenhauer entwirft, ist eine liederlich hingeschmierte Fratze.

49) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 73, 76 f., 125 f.

50) Schemann, Gespräche (vgl. Anmerkung 4), S. 38.

51) Kuno Fischer, a. a. O. S. 132 f., 145 f. Vgl. auch Édouard Rod, Les idées morales du temps présent (Paris 1897), wo die Meinung vertreten wird, dass Schopenhauer kein ernsthafter Menschenverächter war, sondern dass er lediglich seine Grillen mit boshafter Pikanterie vortrug (S. 62 ff.).

52) Frauenstädt findet geradezu die Wurzel des Schopenhauerischen Pessimismus in seiner Liebe, die gern die ganze Welt erlösen möchte (Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Leipzig 1854. S. 41).

53) V, 15.

54) Rudolf Lehmann, Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin 1894. S. 18 ff. Auch die Zwiespältigkeit in Schopenhauers Persönlichkeit findet sich bei Lehmann stark und gut hervorgehoben. Auf Schopenhauers Leben im Dienste der Wahrheit findet man schon bei Lindner (Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, herausgegeben von Julius Frauenstädt. Berlin 1863. S. 25) hingewiesen.

55) Friedrich Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher. Schloss-Chemnitz 1874. S. 19 und oft. Später hat freilich Nietzsche anders über Schopenhauer geurteilt. Man lese z. B. die geistreichen, aber ungerechten Äusserungen in seiner Schrift „Zur Genealogie der Moral" (Leipzig 1887), S. 108 f.

Digitized by Google

56) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 237 (an Frauenstädt, 1853). Vgl. auch Schopenhauers Äusserungen im Gespräch mit Frauenstädt bei Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 154.

57) IV, 193.

58) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 22. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, S. 14 f.

59) In betreff der Art, wie Schopenhauer über die ihm zu Teil gewordenen Anerkennungen, Auszeichnungen u. dgl. sprach, vergleiche man Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 122 f. Den Anflug von Ironie, den Lindner in Schopenhauers mündlichen Äusserungen hierüber fand, zeigen seine Briefe wenigstens nicht. Hier behandelt er alle seinen wachsenden Ruhm betreffenden Kleinigkeiten mit viel Ernst und Wichtigkeit.

60) II, 456, 458, 462; N. IV, 217.

61) Vgl. zu dieser grundsätzlichen Frage meinen Aufsatz „Das Recht des Individualismus" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 111, S. 1 ff.).

62) Schopenhauer spricht sich über den Wert des Vermögens für den mit geistigen Kräften höherer Art Ausgestatteten IV, 392 f. aus, über die freie Musse als den Ertrag des gesamten Daseins IV, 371, 373, 383.

63) Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 20.

64) Gwinner, S. 199 ff.; Grisebach, Schopenhauer, S. 133 ff.

65) Gwinner, S. 202 f. urteilt ähnlich; anders dagegen Grisebach, a. a. O. S. 138 f.

66) Gwinner, S. 527.

67) IV, 548.

68) II, 626 f., 629 f., 645 f., 648 und sonst.

69) IV, 548.

70) Gwinner, S. 526 f.

71) Es ist zu gutmütig geurteilt, wenn Hermann Frommann (Arthur Schopenhauer. Drei Vorlesungen. Jena 1872. S. 4) Schopenhauers Ausfälle als „harmlos scherzhafte Rache" bezeichnet.

72) In dem Briefe an Adam Ludwig von Doss vom 15. August 1853 (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 362 f.).

73) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 202. Vgl. Lindner-Frauenstädt, S. 209. Ich habe schon an einer früheren Stelle auf diese Worte Schopenhauers Rücksicht genommen (S. 15).

74) Gwinner, S. 201 ff.; Grisebach, Schopenhauer, S. 133 ff. Vgl. die Charakterisierung, die Möbius von Schopenhauers Schwester gibt (a. a. O. S. 25 ff.).

75) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 262. Ich erinnere auch an das beleidigend Drohende in dem in der Beneke-Angelegenheit ge-

Digitized by Google

schriebenen Briefe an Eichstädt vom 6. Januar 1821 (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 142 f.).

76) Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 111 ff. Vgl. Gwinner, Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt, S. 139 ff.

77) Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 105, 118. Vgl. Gwinner, Arthur Schopenhauer, S. 133 ff.

78) V, 529.

79) IV, 481.

80) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 489 ff.

81) VI, 218 (Schopenhauer an Goethe, 3. Sept. 1815).

82) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 31 f.

83) Adele schreibt ihm: „Endlich bleibt noch zu bemerken, dass ich als Mann mich nicht einmal vom Stuhl, viel weniger von einer Brücke stürzte, weil ich kein Geld hätte“ (Gwinner, S. 204; Grisebach, Schopenhauer, S. 137).

84) Gwinner, S. 399 ff.

85) II, 459.

86) Ich treffe darin mit der Auffassung Eduard von Mayers zusammen (Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. Halle 1897. S. 50, 69, 77).

87) I, 500.

88) Gwinner, S. 396. Und zu Frauenstädt äusserte er: „Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger“ (Lindner-Frauenstädt, S. 273; vgl. S. 181).

89) N. IV, 103—109. N. IV, 102; N. III, 118 f.

90) I, 500 f. N. III, 170 f.

91) Lindner-Frauenstädt, S. 185 f.

92) Friedrich Paulsen, Arthur Schopenhauer: Der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit. In der „Deutschen Rundschau“, Jahrgang VIII, Heft 10 (1882), S. 61 ff. — Was Nietzsches Auffassung von Schopenhauer betrifft, so ist es interessant, seine im Nachlass veröffentlichten Gedanken zu „Schopenhauer als Erzieher“ zu lesen (Werke, Bd. 10; Leipzig 1896; S. 283 ff.). Man ersieht daraus, dass es Nietzsche viel mehr darauf ankam, sich selber durch Schopenhauer besser verstehen zu lernen, als diesen richtig zu verstehen.

93) I, 373; III, 337, 350; IV, 155 f.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 295. Die Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerks hebt damit an, dass das Buch einen einzigen Gedanken mitteilen wolle. Man vergleiche auch, was Schopenhauer zu Beginn seiner Vorlesungen in Berlin über den „organischen“ Zusammenhang seiner Philosophie auseinandersetzt (N. II, 9, 16).

94) Ähnlich äussert sich Jürgen Bona Meyer, Arthur Schopen-

Digitized by Google

hauer als Mensch und Denker (Berlin 1872), S. 23. In den meisten Stücken freilich ist dieses Schriftchen das Gegenteil einer verständnisvollen Würdigung Schopenhauers.

95) Eduard von Mayer, Schopenhauers Ästhetik, S. 14 f., 50, 73. So gibt er denn auch keine Widersprüche in Schopenhauers Philosophie zu, sondern nur einander feindliche Gedanken, in denen sich der seinem Grundpathos eigentümliche Zwiespalt zum Ausdruck bringt. Mayer bildet so den äussersten Gegensatz zu jenen Kritikern, die Schopenhauer durch die Aufweisung der inneren Widersprüche erledigen und abthun zu können glauben.

96) II, 199.

97) I, 422.

98) V, 314; II, 730; III, 142.

99) I, 49 ff.

100) I, 536.

101) Hierauf weisen Paulsen in der vorhin genannten Abhandlung (S. 76) und Harald Höffding in seiner Geschichte der neueren Philosophie (übersetzt von Bendixen; Bd. II, Leipzig 1896, S. 238 und 249) mit Recht hin.

102) I, 252.

103) Besonders nachdrücklich hebt Schopenhauer in seinen Briefen hervor, dass er nicht transcendent sein wolle (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 100 ff., 359 f., 457).

104) II. 758.

105) II, 519, 562.

106) II, 381.

107) Genau ebenso äussert sich Paulsen in der erwähnten Abhandlung (S. 78). Schopenhauer freilich geht etwas zu weit, wenn er das Widersprüche-Aufweisen, wenigstens mit Bezug auf sich, überhaupt nicht als ein berechtigtes Mittel der philosophischen Widerlegung gelten lassen will. Er sagt mit Rücksicht auf Rudolf Seydels Kritik über sein System in einem Briefe an Becker: „Widersprüche aufzuzeigen, ist die gemeinste und verrufenste Art, einen Autor zu widerlegen“ (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 135). Es ist, als hätte Schopenhauer gewusst, wie oft er von widerspruchspähenden Kritikern werde vernichtet werden.

108) W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. (Leipzig 1880) S. 345. — Auch sonst findet man die Ansicht häufig ausgesprochen, dass Schopenhauers Philosophie ein unzusammenhängendes Aggregat von Einfällen sei, wobei das Geniale und Beherzigenswerte mancher dieser Einfälle von oben herab zugestanden zu werden pflegt. Vgl.. z. B. Thilo, Über Schopenhauers ethischen Atheismus (Leipzig 1868), S. 71.

Digitized by Google

109) I, 181.

110) Vgl. den 10. Abschnitt.

111) II, 54.

112) Man lese besonders den 14. § im ersten und das 7. Kapitel im zweiten Bande des Hauptwerkes (I, 104 ff.; II, 82 ff.).

113) II, 74 f.

114) IV, 156 f., 299.

115) II, 84. Ähnlich N. IV, 297 f.

116) N. IV, 339 f, 348.

117) N. IV, 347.

118) II, 10, 96, 368; IV, 96; V, 24; III, 22.

119) I, 33; II, 10 ff.

120) I, 33 ff, 66; II, 11; IV, 15 ff.

121) I, 638.

122) I, 534, 538; III, 98.

123) Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie. Leipzig 1879. S. 44 ff.

124) Oder man lese I, 175; II 225.

125) Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 150, 188, 191 ff. und sonst.

126) I, 33 ff., 46 ff., 554 f.; II, 11 ff. Besonders im 2. Bande des Hauptwerkes wird Schopenhauer nicht müde, diese für seinen Idealismus grundlegende Selbstbesinnung zu wiederholen. Ferner: V, 45 f. Ich erwähne als merkwürdig, dass Möbius (a. a. O. S. 58 f.) Schopenhauers Idealismus mit seinem stolzen Sinn in Zusammenhang bringt.

127) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt 1813. S. 33.

128) Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 51.

129) Vgl. besonders das ebengenannte Buch S. 51 ff. und mein Buch „Erfahrung und Denken" (Hamburg und Leipzig 1886), S. 125, 187 ff.

130) IV, 105; II, 32; II, 19; I, 175, 184. Schon Rudolf Seydel hat darauf hingewiesen, dass Schopenhauer, wie Kant, fälschlich glaube, mit der Apriorität sei die Subjektivität zugleich bewiesen (Schopenhauers philosophisches System. Leipzig 1857. S. 23, 36). Ausdrücklich stimmt Schopenhauer I, 558 f. dem Kantischen Fehlschlusse zu.

131) Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 55 ff.

132) Harms behauptet in seinem Schriftchen über Schopenhauer (Arthur Schopenhauers Philosophie. Ein Vortrag. Berlin 1874; S. 15), dass seine Lehre von der Welt als Vorstellung nicht aus Kant stamme. Er möchte Schopenhauer, den er kaum niedrig genug stellen kann, gerne möglichst weit von Kant abdrängen. Der Text hat gezeigt, dass Schopenhauers Erkenntnistheorie so sehr Kantischen Geistes ist, dass

Digitized by Google

sie sich sogar in die unwillkürlichen Verwechselungen und Fehlgedanken der Kantischen Erkenntnistheorie zustimmend eingelebt hat.

133) II, 17 f.

134) II, 225 f.

135) V, 47 f.; II, 352.

136) V, 49 f.

137) V, 294 f.; ähnlich II, 556 f.

138) V, 51 f.; IV, 299 f., 301 f., 341. Wenn Schopenhauer über Traum, Hellsehen und verwandte Erscheinungen handelt, so setzt er die Idealität von Raum, Zeit und Kausalität als erwiesen voraus. Nur auf dieser Grundlage scheinen ihm jene Vorgänge begreiflich zu sein. Anderseits aber kommt bei ihm zuweilen doch auch eine andere Wendung der Sache vor. Er sieht in den Thatsachen der prophetischen Träume und des somnambulen Hellsehens bestätigende Beweise der Lehre von der Idealität der Zeit und des Raumes.

139) V, 52 f.; vgl. III, 190. Auf zwei andere Gründe, die für die Idealität des Raumes sprechen, deutet Schopenhauer V, 49 hin; noch auf einen anderen N. IV, 98. Im Anschluss an die Kritik der Kantischen Antinomien bemerkt er, dass sich die subjektive Idealität der Welt aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt schliessen lasse (I, 636).

140) III, 648 f.

141) Nachträglich allerdings, in den Parerga (V, 25), stellt Schopenhauer der Philosophie die Aufgabe, „anzuheben mit Untersuchung des Erkenntnisvermögens, seiner Formen und Gesetze, wie auch der Gültigkeit und der Schranken derselben."

142) I, 236.

143) Besonders in der bemerkenswerten Stelle N. IV, 100 f. erläutert er das Verhältnis von Ich und Aussenwelt durch den Traum.

144) I, 247 f. — Nur durch das „ganz empirische" Kennzeichen des Erwachens unterscheide sich Traum von Wirklichkeit, und auch dieses gerate zuweilen ins Schwanken (I, 49 f.). An einer anderen Stelle allerdings setzt Schopenhauer dieser seiner Übertreibung die richtige Ansicht entgegen, dass sich das träumende Bewusstsein vom wachen durch den Mangel an zusammenhängender, besonnener Rückerinnerung und an Urteilskraft unterscheide (IV, 264).

145) I, 13, 533; II, 187, 558; V, 418.

146) II, 10; IV, 248; I, 50; I, 39; I, 536; III, 45.

147) N. IV, 178.

148) I, 536, 38 f.; II, 520.

149) I, 537.

150) N. IV, 101.

151) Rudolf Lehmann, Schopenhauer, S. 66 ff. Über das Roman-

Digitized by Google

tische in Schopenhauer vgl. auch Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 3. Aufl. (Leipzig 1899), S. 465.

152) Julius Frauenstädt, Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie. Leipzig 1876. S. 100 ff. Vgl. hierzu Eduard von Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Berlin 1877. S. 122, 126.

153) III, 40.

154) I, 36; II, 23 ff.

155) I, 36, 174, 176, 539. Raum, Zeit, Kausalität als „Grenzen" zwischen Objekt und Subjekt: dies ist eine unvollziehbare Vorstellung. Sie ist nur als Ausläufer des Korrelationsverhältnisses entstanden.

156) I, 36.

157) II, 24.

158) Es ist ungenau gedacht, wenn Schopenhauer der Unerkennbarkeit der Materie als entsprechend die Unerkennbarkeit des erkennenden Subjekts gegenüberstellt (II, 24). Denn das Subjekt ist nach Schopenhauer, mag es auch unerkennbar sein, doch seiner selbst in unbezweifelbarer Weise gewiss. Etwas Entsprechendes aber von der Materie zu behaupten, wäre thöricht.

159) II, 21. Auf den folgenden Seiten finden sich weitere Ausdrücke für die Gleichberechtigung des Ausgehens von der Materie. Sodann I, 66; N. IV, 59 f., 96 f.

160) I, 62 ff., 178 f.; II, 205, 367 f.; III, 181 ff.; V, 68 ff.; N. IV, 38. Ebenso Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 227, 298, 341, 364.

161) I, 35; II, 24; III, 159 f.

162) II, 577; III, 390 ff.

163) III, 160 f. Merkwürdiger Weise glaubt Schopenhauer, es werde die Unmöglichkeit, dass das Subjekt sich selbst zum Objekt mache, dadurch nicht angetastet, dass das Subjekt sich als wollend erkenne. Nur dies, dass das Subjekt sich als erkennend erkenne, sei durch jene Unmöglichkeit ausgeschlossen. Einen gänzlich fehlgehenden Versuch zur Erklärung der Unfähigkeit des Subjektes zur Selbsterkenntnis macht er V, 54.

164) Vgl. hierzu den 8. Abschnitt (S. 99 f., 112 f.). Zu dem im Texte Gesagten kommt noch das weitere, von Schopenhauer oft eingeschärfte Verbot hinzu, zwischen Subjekt und Objekt ein Verhältnis nach dem Satze vom Grunde stattfinden zu lassen. Das Subjekt dürfe weder als Ursache, noch als Wirkung des Objektes angesehen werden (I, 54 f.; IV, 22 und sonst). Schon in der Dissertation von 1813 bekämpft Schopenhauer die Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf das Subjekt (1. Aufl. S. 68).

Digitized by Google

165) Hierfür ist die Stellung, die der folgerichtige Kantianer Natorp zur Psychologie einnimmt, ein schlagender Beweis.

166) Vgl. Anmerkung 164.

167) I, 36; II, 24, 27 f.; IV, 121 ff. An dieser Stelle begründet Schopenhauer die Zeitlosigkeit und Unbewegtheit des Subjektes damit, dass wir den Lauf der Zeit nur „im Gegensatz zu einem Bleibenden" erkennen können. An einer anderen Stelle (IV, 106) folgert er aus unserer Fähigkeit der Erinnerung, dass „in uns etwas ist, das nicht mitaltert, folglich nicht im Bereich der Zeit liegt". Schon in der Dissertation von 1813 ist die Zeitlosigkeit des Subjektes ausgesprochen. (S. 74).

168) II, 24.

169) III, 64 ff.

170) VI, 35 ff.

171) I, 539, 559; II, 19; III, 71 und sehr oft.

172) III, 175, 177.

173) III, 40, 107, 175.

174) Ich darf den Satz vom Grunde als apriorische Grundfunktion bezeichnen, trotzdem dass Schopenhauer ihn in nominalistischer Weise nur als Abstractum aus den besonderen Gestaltungen gelten lassen will. Denn die vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde entspringen aus „einer und derselben Urbeschaffenheit unseres ganzen Erkenntnisvermögens als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel" (III, 175).

175) N. IV, 18. Man vergleiche auch den 18. Abschnitt.

176) III, 126.

177) III, 93; I, 43, 54, 570, 572. In der Dissertation von 1813 dagegen nimmt Schopenhauer ausser der Kausalität noch mit Kant andere Kategorien an, die neben dem Satz vom Grunde irgendwie nebenherlaufen. Er nennt beispielsweise die Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit (S. 54, 76). Ja er verteidigt hier noch die Gewinnung der Kategorien nach dem von der „Tafel der Urteile" gegebenen Leitfaden, die Auffindung der transcendentalen Logik gemäss den Formen der allgemeinen Logik (S. 84 f.). Wieviel weiter ging also damals die Übereinstimmung mit Kant!

178) III, 87. — Schopenhauer setzte sich zu Kants Kategorienlehre in einen von seinem eigenen Standpunkte aus unberechtigt schroffen Gegensatz. Er rechnet sie zu den „grundlosen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belastete" (I, 576). Schopenhauer missdeutet diese Lehre Kants und rückt sie auf diese Weise in eine viel weitere Entfernung von sich, als sie sich thatsächlich befindet. — Von einer zusammenhängenden Darstellung und Beurteilung des Verhältnisses, in das sich Schopenhauer zu Kant setzt, habe ich abgesehen.

179) III, 47—64, 405 ff.; II, 51—59; I, 169 ff., 585 ff. und sonst.

Digitized by Google

180) Vgl. oben S. 73 f.

181) II, 50, 57; III, 110. Zur immanenten Geltung der Kausalität gehört auch die schon im vorigen Abschnitt (vgl. S. 90) hervorgehobene Ausschliessung des Subjektes als solchen aus dem Anwendungsbereich der Kausalität.

182) III, 58 f.

183) Rudolf Seydel, Schopenhauers philosophisches System, S. 22 ff., 64 f.

184) Vgl. oben S. 90.

185) II, 55; III, 47; III, 61, 161 ff.

186) So sagt Schopenhauer z. B., dass im Traume das Gesetz der Kausalität sein Recht behauptet (III, 106). Besonders interessant aber ist die Hinterthür, durch die Schopenhauer — offenbar in grosser Verlegenheit — die Vorstellungsassoziationen nun doch noch letzten Endes unter eine Art Kausalität zu bringen bemüht ist (III, 163 f.). Vgl. auch III, 167. Noch deutlicher tritt das Künstliche und den eigenen Grundsätzen Schopenhauers Widersprechende aus den Darlegungen der Dissertation von 1813 hervor (S. 125 f., 129 ff.). Auch was er II, 155 ff. darüber ausführt, macht die Sache nicht besser.

187) III, 171.

188) III, 49; I, 586; II, 52 f., 62.

189) I, 286, 623 ff.; II, 59 ff., 357 ff.; III, 56 ff., 98 f.; N. IV, 36 f.

190) III, 47 f.

191) II, 32 ff.; III, 67, 70, 80, 87, 93 ff. Eine genaue Unterscheidung von Unbewusstem und Dunkelbewusstem findet sich bei Schopenhauer nicht. Es hängt dies damit zusammen, dass er die Unterscheidung von intuitiver und reflektierender Verstandesthätigkeit nicht scharf ins Auge gefasst hat.

192) III, 65 ff., 530.

193) Z. B. sehr oft im 7. Kapitel des zweiten Bandes des Hauptwerkes.

194) Im 9. Abschnitte.

195) III, 64—87; I, 44 f.; II, 35; VI, 26 ff. und sonst.

196) III, 71; VI, 21. — In der Zeit vor der Dissertation fasste Schopenhauer das Intellektuale an der Anschauung etwas anders auf. Er sagte damals: der Begriff sei integrierender Bestandteil der ursprünglichen Wahrnehmung (N. III, 131 f.).

197) Vgl. Kuno Fischer, a. a. O. 2. Aufl. S. 187 f. — Eine genauere Kritik der Lehre von der Intellektualität der Anschauung müsste besonders auch darauf hinweisen, dass Schopenhauer die Empfindung für etwas ursprünglich rein subjektiv Empfundenes, rein Innerliches hält und ihr allen Schein von Aussenweltlichkeit abspricht. Ich habe mich mit dieser irrigen Ansicht Schopenhauers in meinem

Digitized by Google

Aufsatz „Beiträge zur Analyse des Bewusstseins" (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 112, S. 225 f.) auseinandergesetzt. Vgl. auch hierzu Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, Teil 2 (Leipzig 1887), S. 52 ff., wo die Lehre Schopenhauers von der Intellektualität der Anschauung einer beachtenswerten Kritik unterzogen wird.

198) I, 44 f.; III, 106, 109, 279 f. Doch begründet Schopenhauer die Apriorität der Kausalität zuweilen auch von anderer Seite her. So beruft er sich ganz im Geiste der Kantischen Philosophie auf die Notwendigkeit der Succession (III, 107, 108 f.) und auf die Apodikticität, mit der sich uns das Kausalitätsgesetz aufdrängt (III, 106). In der Dissertation von 1813 lautet der Beweis noch viel einfacher als in der späteren Bearbeitung (S. 53 ff.).

199) III, 101 ff.

200) V, 195 ff.; VI, 18, 223 ff. (in dem Brief an Goethe vom 11. November 1815). Über Schopenhauers Farbenlehre handelt einsichtsvoll Paul Schultz in der Deutschen Rundschau (1899 Novemberheft, S. 264 ff.; in dem Aufsatz „Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften").

201) III, 113 ff., 121 f.

202) III, 128 ff., 528 ff.; I, 76, 660 f.; II, 79 und sonst.

203) Es ist nun freilich auch Schopenhauer nicht entgangen (und wie sollte dies auch möglich sein!), dass in demselben Urteil Erkenntnisgrund und Ursachlichkeit zusammentreten können. III, 149 bespricht er ausdrücklich solche Fälle. Vgl. auch III, 174. Allein auf seine grundlegenden Bestimmungen lässt er diese Einsicht keinen Einfluss nehmen.

204) III, 149 f., 170.

205) III, 39, 148.

206) III, 161.

207) I, 39.

208) I, 114 ff.; III, 151 ff. Vgl. auch Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 115 f. (an Becker) und S. 195 f. (an Frauenstädt). Hier sagt Schopenhauer von dem Abschnitt seiner Dissertation, worin die Umgestaltung der Geometrie nach anschaulicher Methode gefordert wird: „Dieses Kapitel hatte 1813 zuerst Goethes Aufmerksamkeit auf mich gezogen."

209) Es ist ein Sichselbermissverstehen Schopenhauers, wenn er die in seiner Dissertation als vierte Klasse der „Objekte" behandelten Willensakte später, in seinem Hauptwerke (I, 153 f.), so deutet, als ob dort schon vom Ding an sich die Rede gewesen wäre.

210) III, 162 f.

211) III, 61.

Digitized by Google

212) Vgl. S. 99 f.

213) Dies geht besonders aus der Art hervor, wie Schopenhauer die Vorstellungsassoziationen der Kausalität unterstellt (III, 163 f.). Vgl. auch Anmerkung 186. — Es ist angesichts der verlegenheitsvollen Stellung, die die psychologische Kausalität bei Schopenhauer hat, mehr als seltsam, dass Otto Busch das Hauptverdienst Schopenhauers darin findet, dass er die kausale Erkenntnisweise auf das eigene Innere anwandte (Arthur Schopenhauer. 2. Aufl. München 1878. S. 194, 227.). Otto Busch gehört zu den Kritikern Schopenhauers, die den Massstab einer unheilbar trivialen Denkweise an ihn anlegen und so das unerquickliche Schauspiel eines täppischen und gänzlich überflüssigen Herumkritisierens an Schopenhauer darbieten.

214) Es ist bemerkenswert, dass sich Schopenhauer in der Dissertation von 1813 über die Ursachlichkeit im Wollen viel unbestimmter und zweifelhafter ausspricht. Er stellt hier in Abrede, dass die Handlung notwendig aus den Motiven folgt, und dass auf dem Gebiet des Wollens Gesetz- und Regelmässigkeit herrscht (S. 22, 115, 124). Doch wirken andere Stellen wieder verdunkelnd.

215) I, 123 ff.; II, 103 ff.; III, 56 ff., 132.

216) Möbius erblickt in Kant das eigentlich böse Prinzip in Schopenhauers Philosophie (a. a. O. S. 160 ff.). Übrigens deckt er manchen von Kant herstammenden Mangel in Schopenhauer richtig auf. — Aus meiner Darstellung habe ich die Behandlung der Frage ganz ausgeschlossen, inwiefern Schopenhauer in der Kritik, die er an Kant ausübt, und die einen nicht geringen Teil seines philosophischen Nachdenkens bildet, Kant gerecht geworden ist oder etwa ihn missverstanden und unrichtig beurteilt hat. Eine gründliche Erörterung dieser Frage findet sich bei Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen (Leipzig 1893).

217) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, 330 ff.

218) II, 54, 74, 82 ff., 95 ff., 719 f.; I, 79 ff.; III, 280.

219) Vgl. S. 111 f.

220) II. 150 f.; III, 154; I, 109 f., 113 f., 119, 131.

221) II, 89.

222) I, 107, 113; II, 95; III, 117 f., 133.

223) II, 82 ff., 223; I, 98 f., 579, 604; III, 121; V, 508; N. IV, 34.

224) II, 91 f.; V, 519—526, 585 f.; N. IV, 347.

225) II, 88.

226) II, 93.

227) Vgl. S. 103 f.

228) I, 108 f.; II, 103 ff.; III, 119 f.; V, 30 f., 479, 481 ff.; N. IV, 382 ff. Übrigens unterscheidet Schopenhauer eine Urteilskraft

Digitized by Google

in weiterer und in engerer Bedeutung (II, 103 f.) und ferner (mit Kant) subsumierende und reflektierende Urteilskraft (II, 105; III, 119 f; N. IV, 382 f.).

229) I, 100, 103, 131 ff., 652 ff.; II, 89, 171 ff.; IV, 492 f., 509 f.

230) II, 103.

231) II, 210 f., 213, 216; IV, 58 f.; V, 15, 25 f., 57 f.; N. IV, 44.

232) I, 129 f., 577 f.; II, 54 f., 97; V, 9 f.; N. IV, 19 f., 28 f.

233) N. IV, 34 f. (aus dem Jahr 1814).

234) II, 339.

235) I, 128 ff.; II, 211 ff.; V, 9; N. II, 10; N. IV, 46.

236) I, 154, 162, 165; II, 227 f.; V, 104 f.

237) II, 207 f., 210 f., 213; V, 24, 26.

238) I, 200 f., 358 f.

239) I, 245 f., 252 f., 256, 358 f.; II, 436 f. und oft.

240) I, 19, 60 f.; IV, 215 f.; V, 17. In der Zeit vor der Dissertation sagt er, dass er die intellektuale Anschauung schlechthin leugne, aber das, was die Schwärmer Erleuchtung von oben genannt haben, annehme (N. III, 131).

241) V, 86; N. IV, 48; vgl. N. IV, 41 ff. Vgl. Arthur Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant (Berlin 1893), Bd. II, S. 530 f., wo die Übereinstimmung von Schopenhauers intuitiver Gewissheit und Schellings intellektualer Anschauung dargelegt wird.

242) II, 148; N. IV, 43; 19 ff., besonders 27 f. und 31 f. Aus dem Jahre 1816 stammt das Wort, dass Philosophie und Künste einander wechselseitig als Kommentars bedürfen (N. IV, 42). Übrigens auch schon 1813 oder früher findet sich der Ausspruch, dass Philosophie Kunst ist (N. III, 157).

243) V, 16 f. Vgl. II, 719 f., wo sich Schopenhauer viel weiter, als er seinem eigenen Verfahren gemäss dürfte, von der Mystik abrückt.

244) Vgl. hierzu einerseits meine „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ (München 1892), S. 107 ff., anderseits „Erfahrung und Denken“, S. 534—544.

245) II, 184 f., 197 ff., 542; III, 305; N. II, 28. Etwas anders als im Text äussert sich Schopenhauer N. IV, 45: das Genie würde sogar in einer Welt ohne Leiden und Tod zur Philosophie kommen.

246) Auf diesen Widerspruch ist schon oft hingewiesen worden. Vgl. z. B. Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze (Berlin 1876), S. 637 f., 640 f.; ferner Thilo, Über Schopenhauers ethischen Atheismus, S. 15 ff.

247) I, 176 f.; II, 20, 224 f., 229, 321. Besonders in dem Abschnitt „Objektive Ansicht des Intellekts“ (II, 317 ff.) schneidet Schopenhauer dem Intellekt die Möglichkeit der Erkenntnis der Wirklichkeit an sich mit wahrer Schadenfreude ab.

Digitized by Google

248) I, 156 f.; II, 224, 303, 314.

249) Vgl. S. 144 und den folgenden Abschnitt.

250) Besonders im 1. Bande des Hauptwerkes spricht er diese Überzeugung wiederholt in starken Worten aus: I, 145 ff., 174.

251) I, 148 f., 161, 176 ff., 194 ff.; II, 225; III, 425 f.

252) Vgl. S. 131 ff.

253) II, 20, 226 f.

254) I, 165; I, 162; II, 228.

255) I, 151, 155.

256) I, 162; II, 232 f.; III, 512; V, 32.

257) I, 154, 557; II, 226 f., 289, 414; N. IV, 116, 342.

258) II, 431; III, 391.

259) III, 220; I, 158, 164, 168 f.; II, 231 f., 324; III, 221 f.

260) II, 601 ff.; V, 437; N. IV, 247.

261) Besonders aus dem Kapitel „Charakteristik des Willens zum Leben" geht die im Texte frei dargelegte Bedeutung des „Willens" hervor (II, 410 ff.). Ferner: I, 163, 273; II, 373 f., 586. Keinesfalls hat Lorenz Recht, wenn er Lust und Unlust als Kern des Schopenhauerischen Willens ansieht (Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, S. 36 f.).

262) Rudolf Haym, Arthur Schopenhauer. Berlin 1864. S. 24. Adolf Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Leipzig 1870. Bd. II, S. 131. Auch Wundt glaubt, dass Schopenhauer jede Berechtigung fehle, sein Weltprinzip Wille zu nennen (System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897. S. 386 f.).

263) I, 154, 163, 175; 159, 166, 176 f., 187 f., 227 f. und oft.

264) II, 268 f., 271 f., 279 ff.; III, 228 f.

265) I, 162, 151, 157, 182; II, 227; I, 165; III, 288, 339 f.; N. IV, 132 f.

266) II, 319, 377, 350; I, 157.

267) I, 157; I, 163; II, 412; N. IV, 124.

268) II, 351.

269) I, 172 f.; II, 350, 411—421; 601, 682. Herbart hat daher Unrecht, wenn er Schopenhauer vorwirft, dass er auf die allernächste Frage, wie er das Ansich der Welt gerade in dem Willen gefunden habe, nicht die mindeste, auch nur scheinbare Auskunft geben könne (in der Rezension über Schopenhauer; Herbarts Werke, Leipzig 1850; Bd. XII, S. 384).

270) Z. B. N. IV, 246.

271) I, 181 f.; II, 226—229; 343, 367 f., 414, 718; III, 202; IV, 33, 97 f.

272) IV, 33, 87, 108; V, 106, 297; II, 589; III, 272. III, 311 heisst der Wille „Herr der Natur", III, 337 „Herz der Welt."

Digitized by Google

273) III, 219.

274) I, 227 ff., 400 ff., 416; II, 416, 421.

275) IV, 145 f.

276) Hartmann handelt hierüber besonders in dem Schriftchen „Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer" (Berlin 1869); sodann in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen" (Berlin 1876, S. 549 ff.); auch in der „Philosophie des Unbewussten" (5. Aufl., Berlin 1873; S. 784).

277) Vgl. hierzu meine Ausführungen über die Zwiespältigkeit des Weltgrundes in der „Aesthetik des Tragischen" (München 1897), S. 426 ff.

278) I, 453, 637 ff.; II, 375 f.; III, 339; N. II, 66.

279) I, 166, 184; III, 648 ff.

280) I, 184 f.; II, 373, 378, 593; V, 227.

281) I, 357 f.

282) II, 694 ff., 757 ff.; III, 328; IV, 18, 92, 188 f.; V 111 ff. Vgl. oben S. 51 f. Es versteht sich von selbst, dass, wenn man die Bedeutung des Wortes „Gott" auf ein vernünftiges oder gar persönliches Wesen einschränkt, Schopenhauers Philosophie als Atheismus bezeichnet werden muss. Unter dieser Bezeichnung charakterisiert sie z. B. Max Hecker in seinem gründlichen Buche „Schopenhauer und die indische Philosophie" (Köln 1897), S. 63 ff.

283) Besonders II. 580 f. legt er den Widerspruch mit einer Selbsterkenntnis dar, die nichts zu wünschen übrig lässt.

284) II, 228 f., 338 f., 580 ff., 754 ff.; V, 105. Schopenhauer spricht hier wie ein durchaus skeptischer Metaphysiker. Ähnlich äussert er sich auch in einem Brief an Becker (Schopenhauers Briefe, herausgegeben von Grisebach, S. 101 f.). Vgl. auch II, 682, wo die Welt als unauflösliches Problem charakterisiert wird.

285) I, 357; II, 379, 696, 754; IV, 156; V, 289 f.; N. IV, 356.

286) Lorenz, a. a. O. S. 10 ff.

287) N. IV, 65.

288) Dissertation 1813; S. 145.

289) N. III, 35.

290) Dissertation 1813, S. 35. N. III, 168, 176 f

291) Vgl. den 22. Abschnitt.

292) N. IV, 37, 39, 191, 238 f. Auch das Verhältnis von Idee und Wille fasst er 1814 noch anders auf als später (N. IV, 191 f.).

293) I, 13, 533; N. IV, 343. Besonders die Abhängigkeit von Kant hebt er oft hervor; z. B. IV, 95, 159.

294) So steht Schopenhauer nach der Schätzung Paul Deussens (Die Elemente der Metaphysik. 2. Aufl. Leipzig 1890. S. 58) in demselben Verhältnis zu Kant, wie Plato zu Sokrates. Alle anderen

Digitized by Google

nachkantischen Philosophen will er „höchstens" mit den sogenannten unvollkommenen Sokratikern verglichen sehen. Deussen gehört zu den Jüngern Schopenhauers, denen seine Philosophie zugleich friedenbringende, erlösende Religion geworden ist.

295) IV, 159 f.; N. II, 25. — Rudolf Seydel, Schopenhauers philosophisches System, S. 7. — Carl Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852. S. 407 ff. — Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 350. — Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin 1869. S. 24. — Eingehend beschäftigt sich Hartmann mit den mannigfaltigen Abhängigkeitsverhältnissen, in denen Schopenhauer steht, in dem inhaltsreichen Aufsatze „Herkunft und Werdegang der Schopenhauer'schen Philosophie" („Die Gegenwart", 1898, Nr. 21; vgl. auch Nr. 27 desselben Jahrganges, wo Hartmann die auch von mir öfter erwähnte Schrift von Theodor Lorenz besprochen hat). Freilich möchte ich die Art von Abhängigkeit, in der sich Schopenhauer befindet, nicht durch Wörter wie „entlehnen", „entnehmen" und ähnliche bezeichnen. — Ernst Lehmann, Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauer'schen Willenslehre. Strassburg 1889. S. 48—60. Dieses an schiefen Behauptungen reiche Buch behandelt auch die Bouterwek-Frage nicht mit dem Grade von Kritik und Umsicht, der nötig wäre, wenn die Darlegungen überzeugend wirken sollten. Besonders verfehlt ist der Versuch, den A. Harpf macht, Schopenhauer als wesentlich von Goethe abhängig zu erweisen (Schopenhauer und Goethe. Bonn 1885).

296) Samuel Rappaport, Spinoza und Schopenhauer. Berlin 1899. S. 122 ff. Hier wird der Einfluss Spinozas auf Schopenhauer gründlich doch mit einiger Übertreibung, erörtert. — Heckers Schrift ist in Anmerkung 282 genannt.

297) I, 187, 101, 217 f., 233 ff.; 428 f.; V, 444 f.

298) Man denkt hierbei an die Abstufung, die bei Spinoza von der Substanz an durch die Attribute hindurch zu den Modi hin stattfindet.

299) Auch dieser Widerspruch ist oft hervorgehoben worden; z. B. von Thilo, a. a. O. S. 29 f.

300) I, 215, 239 f., 312; II, 428 f. Es ist unzutreffend, die Ideen, wie z. B. Mayer in seiner Schrift über Schopenhauers Ästhetik thut (S. 70), einfach und ganz in die Vorstellungswelt fallen zu lassen.

301) I, 186, 217—220, 375; II, 569.

302) II, 314.

303) I, 203 ff., 215 ff.; II, 388 f.

304) I, 221 ff.; II, 380; III, 239 ff. In dem zweiten Bande des Hauptwerkes äussert sich Schopenhauer skeptischer über die äussere Zweckmässigkeit, besonders soweit die unorganische Natur in Betracht

Digitized by Google

kommt. Indessen so sehr er auch das Zweideutige und Zweifelhafte an ihr hervorhebt, stellt er sie doch nicht in Abrede (II, 393 ff.).

305) I, 217; II, 387 ff., 399 ff., 409; III, 235. Übrigens lässt Schopenhauer, wie es denn bei ihm folgerichtiger Weise nicht anders sein kann, die beiden Arten von Ursachen aus gemeinschaftlichem Ursprung im Willen als Ding an sich hervorgehen (II, 393 f.).

306) I, 203 f., 221 ff.; II, 380 f., 385 ff.; III, 239 ff; IV, 244.

307) Eine genauere Ausführung müsste besonders noch berücksichtigen, dass Schopenhauers Lehre vom Zweck durch den Kantischen Phänomenalismus, den er ausdrücklich hereinzieht, in eine schwankende und widerspruchsvolle Beleuchtung gerät. Man beachte dabei Stellen, wie I, 674 f.; II, 385 f.; III, 256 f. Die Zweckmässigkeit, die soeben noch die Selbstbethätigung des metaphysischen Willens betraf, droht zum blossen Geschöpfe des Intellektes zu werden.

308) Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze, S. 645 f. Ähnlich Drews, a. a. O. II, 536 f.

309) II, 298 ff., 282, 314, 381, 402 ff.; V, 115.

310) I, 214; II, 302 ff.; V, 76.

311) IV, 80, 139, 141 f.; II, 199.

312) Dies ist der Standpunkt der Schrift Otto Keutels „Über die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer" (Dissertation). Keutel zersetzt die Lehre von der Zweckmässigkeit durch scharfe Aufweisung des darin enthaltenen „Nestes von Widersprüchen", ohne die negative Kritik durch Hinweis auf das Wahre und Anerkennenswerte zu ergänzen.

313) Vgl. S. 50 f., 53 f. In interessanter Weise geht Rudolf Lehmann den Äusserungen des ästhetischen Auffassens bei Schopenhauer nach (a. a. O. S. 97 ff.). Unklar und übertrieben wird der ästhetische Charakter der Schopenhauerischen Philosophie von Ernst Lehmann (a. a. O. S. 93 ff) behandelt.

314) I, 187, 192, 195 f; II, 347. Schopenhauer nimmt übrigens das Wort „Naturkraft" in dem weiten Sinne, dass er auch Naturzustände dazu rechnet. Er nimmt Ideen nicht nur der Schwere und des Lichtes, sondern auch der Starrheit und Flüssigkeit an (I, 287).

315) I, 269; II, 348 f., 369 f., 353 f.; V, 123, 127 f., 133 f.

316) Schopenhauer unterscheidet zuweilen zwischen Art und Gattung so, dass ihm die Art oder Spezies als der empirische Ausdruck der Idee gilt, also mit dieser das Bleibende, Einheitliche gemeinsam hat, die Gattung dagegen die Summe der durch das Band der Zeugung verbundenen, successiven und gleichartigen Individuen darstellt, also bloss Begriff und Abstraktion ist (II, 429, 599). Doch bleibt er sich hierin nicht gleich. Häufiger hat ihm auch die Gattung den Sinn der wirklichen Einheit und konkreten Macht.

Digitized by Google

317) Auf die in der Allbeseelung liegende nahe Verwandtschaft Schopenhauers und Fechners hat Paulsen in seiner „Einleitung in die Philosophie" (Berlin 1892; S. 98) hingewiesen. Noch stärker hebt Möbius die Verwandtschaft beider Philosophen hervor (a. a. O. S. 171), ja er sieht in Schopenhauer nur den „Vorläufer" Fechners (S. 264).

318) I, 217 f.; II, 164, 325 ff., 346, 429, 567 ff.; III, 275.

319) I, 212 ff.; II, 237, 299 ff., 326 f.; III, 247; V, 283.

320) I, 202; III, 181 f.; V, 176 ff.

321) I, 215, 218 ff., 375 ff. Manchmal sagt Schopenhauer abschwächend von dem einzelnen Menschen, dass er „gewissermassen" eine besondere Idee darstelle (I, 189, 299 f.).

322) I, 205 ff., 215, 225 f., 334, 350, 401, 511 f. In einer Aufzeichnung von 1814 stellt er die menschliche Natur als in sich zwiespältig dar. Zur Eintracht mit sich selbst zu gelangen, sei unmöglich (N. IV, 321 f.).

323) III, 253; V, 167 ff., 278; II, 366. Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 168 f. (im Gespräch mit Frauenstädt).

324) Auf diesen Widerspruch, in den der Entwicklungsgedanke bei Schopenhauer gerät, weist Keutel a. a. O. S. 32 f. treffend hin. — Über das Verhältnis Schopenhauers zu Darwin vergleiche man den in Anmerkung 200 genannten Aufsatz von Schultz (S. 280 ff.).

325) II, 319; IV, 63, 495. — Schopenhauers materialistische Schwäche bringt es auch mit sich, dass er die Psychologie in Anthropologie umwandeln will; denn die psychischen Vorgänge seien doch zugleich als „Wirkung physischer Ursachen im Organismus" anzusehen (N. IV, 124 f.).

326) Hartmann, Gesammelte Schriften und Aufsätze, S. 639; Kuno Fischer, 508 ff.; Rudolf Lehmann, S. 193 ff. Ebenso Th. Ribot, La Philosophie de Schopenhauer (Paris 1874), S. 159. Überweg-Heinze sucht Schopenhauer von diesem Widerspruch zu entlasten (Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 2. Bd. 8. Aufl. Berlin 1897. S. 88 f.).

327) III, 220; II, 322, 587. Andere Stellen, wo es sich ähnlich verhält, sind: II, 232, 320 f., 335; III, 272; IV, 281.

328) II, 317; I, 66 f.

329) I, 381; II, 230 f., 282, 323; III, 218 f.; IV, 60, 95, 495 f.

330) Vgl. Paulsens Aufsatz in der Deutschen Rundschau, a. a. O. S. 76.

331) Möbius thut Schopenhauern Unrecht, wenn er sagt, dass man bei ihm nirgends einen Versuch finde, die Trennung des Menschen in Erkennen und Wollen zu begründen (a. a. O. S. 173).

332) II, 232—286; III, 545; VI, 101. Das Wunder „κατ' ἐξοχήν": I, 331; II, 234; III, 161.

Digitized by Google

333) Vgl. den 21. und 22. Abschnitt.

334) Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 177 ff.

335) II, 233 f.; III, 391 f. — Vgl. hierzu Ernst Lehmann, a. a. O. S. 14 ff.

336) I, 401.

337) So findet sich auch bei ihm der Satz, dass das Gewohnte nicht mehr als Genuss empfunden wird. Auch weist er darauf hin, dass mit der Vermehrung der Genüsse die Empfänglichkeit für das Leiden zunehme (II, 677).

338) I, 265 f., 403 ff., 468; II, 433, 676 f.; IV, 369 ff.; N. IV, 200 f., 337.

339) Friedrich Vischer, Goethes Faust. Stuttgart 1875. S. 302. Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 3. Aufl. S. 465 f. Schopenhauer kommt zwar an einer Stelle (IV, 491) auf das Glück zu sprechen, das aus dem Kampfe mit Widerständen entspringt; aber in den grundlegenden Betrachtungen seines Pessimismus kommt die Würdigung dieser Glücksquelle nicht zur Geltung.

340) I, 413 ff.; II, 667; III, 591 f.; IV, 453 ff.; V, 303, 440; N. IV, 194.

341) Schopenhauer hat Leopardi erst sehr spät kennen gelernt (vgl. Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 380 f., 403). Man sehe auch II, 692 f.

342) IV, 453 ff.

343) I, 265 ff., 407, 415, 480; II, 454 ff.; III, 653; IV, 374 ff., 447 ff., 471 ff., 550 f.; N. IV, 324, 326, 329.

344) An unzähligen Stellen. Selbst Herder, dieser geschichtsteleologische, versöhnungsbedürftige Denker, spricht sich zuweilen überraschend pessimistisch über das menschliche Getriebe aus (z. B. in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", Buch 9, Kapitel 4 und Buch 15 im Anfang).

345) IV, 364 ff. Gern weise ich auf die Erwägungen hin, die Paulsen dem Schopenhauerischen Pessimismus in seinem „System der Ethik" (Berlin 1889, S. 219 ff.) entgegenstellt. Sie enthalten viel treffliche Gesichtspunkte, ohne freilich nach meiner Überzeugung dem Pessimismus völlig gerecht zu werden.

346) I, 406 ff.; IV, 376 ff.; V, 298 f.; N. IV, 331 f. und sonst.

347) II, 678 f.

348) I, 405, 419 f.; II, 173, 674 ff.; IV, 522 ff., V, 295 f.; N. IV, 199 und sonst.

349) II, 158 ff., 249 ff., 438 f.; III, 114 ff.; V, 76 ff., 170 ff.; N. IV, 385 f. — Vgl. oben S. 204 f.

350) I, 311 ff.; III, 466; V, 79 ff., 481 ff., 550 ff.; N. II, 97 ff.; N. IV, 383 f. und sonst. Die im Nachlass (N. II, 69 ff.) veröffentlichte

Digitized by Google

„Eristische Dialektik" ist ganz auf seine pessimistische Anschauung von Intellekt und Willen des Menschen gegründet.

351) IV, 400 ff.

352) Beispielsweise II, 168 ff., 263; IV, 443, 514 f.; V, 481 ff., 487 ff., 511, 540 f.

353) Beispielsweise I, 17, 419, 429 f.; II, 680; III, 577 ff.; IV, 165 ff.; V, 304, 313, 316, 493 ff.; N. IV, 293 f., 355. Besonders pessimistisch äussert sich Schopenhauer II, 753 f.

354) Vgl. über das Verhältnis Schopenhauers zu Shakespeare August Siebenlist, Schopenhauers Philosophie der Tragödie (Pressburg und Leipzig, 1880), S. 105 ff. und sonst. Besonders die Art, wie Georg Brandes in seinem vortrefflichen Werk über Shakespeare (Paris, Leipzig, München 1896) die Grundstimmung in dessen Tragödien schildert, ist geeignet, uns die Verwandtschaft nahe zu führen, die zwischen Shakespeares und Schopenhauers Welt besteht.

355) Vgl. Volkelt, Die pessimistischen Ideen in der Kantischen Philosophie. In der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung", 1880 Nr. 301 und 303 (27. und 29. Oktober). Es ist Hartmanns Verdienst, zuerst auf die pessimistischen Bestandteile in der Kantischen Philosophie nachdrücklich hingewiesen zu haben (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin 1880. S. 1—64).

356) Eduard von Hartmann, Philosophische Fragen der Gegenwart, S. 34. Vgl. die schönen Äusserungen, die Adam von Doss in einem Briefe an Schopenhauer (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 250 f.) über die Ursachen und die Art des Pessimismus seines Meisters thut. Man begegnet übrigens oft der Ansicht, dass Schopenhauers Pessimismus nur ein Erzeugnis seiner eigengearteten Persönlichkeit und etwa noch gewisser Zeiteinflüsse sei (vgl. z. B. Georg Jellinek, Die Weltanschauungen Leibniz und Schopenhauers. Wien 1872. S. 14 ff.). Das Äusserste in dem Bemühen, der Philosophie Schopenhauers möglichst nur subjektive Quellen zu geben, findet sich bei Karl von Seidlitz, Dr. Arthur Schopenhauer vom medizinischen Standpunkte aus betrachtet (Dorpat 1872). Mittelst grober psychiatrischer Phantasien sucht er zu beweisen, dass Schopenhauer durch und durch geisteskrank gewesen sei und seine Philosophie medizinisch betrachtet werden müsse.

357) Vgl. S. 78 ff.

358) I, 403 f., 416 f.; II, 544, 590, 681, 750 f.; N. II, 56 f.; N. IV, 196.

359) I, 242 f., 364; II, 675 f.; V, 294 ff.; N. II, 56 f.; N. IV, 99, 189, 194 f., 198.

360) N. IV, 202 f.

361) V, 295; II, 675 f.; N. IV, 193 f. und sonst.

362) I, 411 f.; II, 674 f.; IV, 455 ff., 535 ff.

Digitized by Google

363) I, 420 f.; IV, 459 f.

364) II, 747 f.

365) IV, 396 ff.; N. IV, 442 f. Über den Ruhm, dieses „goldene Vliess der Auserwählten", diesen „köstlichsten Bissen für unseren Stolz und unsere Eitelkeit" urteilt Schopenhauer in grossem Stile und doch unbefangen (IV, 362, 437 ff.).

366) II, 599 ff., 623 ff., 669 ff.; V, 330 f.; N. IV, 235.

367) I, 386, 421; IV, 459 f.; V, 215 f. Über die Verstellungen, Schliche und Ränke, zu denen der Neid antreibt, spricht Schopenhauer in kundiger Weise V, 222. Vgl. IV, 482 f.

368) IV, 440 ff., 503; V, 21, 505, 509, 533, 595; VI, 108 f.; N. II, 29 f.; N. IV, 283 f.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 72.

369) I, 314; III, 627.

370) Vor allem kommen folgende Stellen in Betracht: II, 515 ff.; V, 471 ff.; sodann auch I, 248 f., 323 ff., 494; N. IV, 44 f., 150, 381 f. Übrigens hatte Schopenhauer Stunden, wo er das Menschengeschlecht sogar auf dem Wege beständiger Verschlechterung sah (N. IV, 127).

371) Kuno Fischer, a. a. O. S. 495 ff. — Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 62 ff.

372) Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 301. Ähnlich IV, 508; V, 250.

373) II, 519 ff. Auch die allmähliche Verschlechterung der Sprachen in grammatischer Hinsicht hält er den „beliebten Theorien" vom „stetigen Fortschritt der Menschheit zum Besseren" spottend entgegen (V, 596).

374) Mit der Geringschätzung der Menschheitsgeschichte hängt die Geringschätzung der Geschichtswissenschaft zusammen. Entwicklungsgang und Entwicklungsgesetze können nicht Gegenstand der Geschichtsforschung sein, weil es etwas derartiges überhaupt nicht gibt. Das den Individuen zu Grunde liegende Wesen des Menschen wieder ist Gegenstand der Philosophie und der Dichtung. So bleibt für die Geschichtsforschung nur das Einzelne als solche, der bunte Wirrwarr der entstehenden und vergehenden Individuen samt ihren ursachlichen Beziehungen. Aus dieser Grundanschauung folgen nun für Schopenhauer verschiedene besondere Übelstände, die der Geschichtsforschung anhaften. Sie gilt ihm daher auch nicht als Wissenschaft in strengem Sinn (I, 323 ff.; II, 515 ff.; V, 406.). Ich erinnere hier an Rousseau, der gleichfalls an der Geschichtsschreibung — freilich in vielfach anderer Weise — ihre oberflächlichen und irreführenden Seiten hervorhebt (Emil, 4. Buch, § 105 f., 112 ff.).

375) Lotze, Mikrokosmus. 3. Aufl. Leipzig 1880. Bd. 3. S. 20 ff.

376) Volkelt, Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen.

Digitized by Google

Nördlingen 1888. S. 123 ff. Auch bei einem anderen österreichischen Dichter, bei Hieronymus Lorm, findet man den Widerwillen gegen die Verherrlichung der menschheitlichen Entwicklung (Der Naturgenuss. Eine Philosophie der Jahreszeiten. Berlin 1876. S. 155 f., 185). Lorm zeigt in anziehender Weise, wie Schopenhauer von einem selbständig sinnenden künstlerischen Geiste, der teilweise ähnlich, teilweise abweichend gestimmt ist, verarbeitet wird.

377) II, 519, 664, 667, 693; III, 336 f.; IV, 33; V, 114, 158, 205 f.; N. III, 133.

378) II, 596, 669 f., 681 ff., 710 f.; V, 298 f., 317, 329 ff. und sonst.

379) II, 683 f., 710 ff.; IV, 78 und sonst.

380) Vgl. hierzu Arthur Prüfer, Die Bühnenfestspiele in Bayreuth (Leipzig 1899), S. 110 ff. — Zu dem Vorangegangenen vgl. Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (München 1892), S. 162 f.; Aesthetik des Tragischen (München 1897), S. 426 ff.

381) I, 428, 452 ff.; II, 669, 710 f.; V, 223 f.; N. III, 409 ff. — Nicht immer fasst Schopenhauer die „ewige Gerechtigkeit" so tief auf, wie der Text es darstellt. Zuweilen ist die Auffassung formaler: er sieht von der metaphysischen Schuld ab und findet die ewige Gerechtigkeit lediglich darin, dass der Wille gerade so in Erscheinung — also auch in Leid und Qual — tritt, wie er seinem Wesen nach ist. Andere Male zieht er wohl die Schuld heran, allein er denkt mehr an die einzelnen Willensakte als an die zu Grunde liegende Urschuld.

382) II, 519.

383) Vgl. oben S. 204 f. und 224 f.

384) Vgl. oben S. 217 f.

385) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 106 ff.

386) Nur einige Hauptstellen setze ich her: I, 243 ff., 252 ff., 264 ff., 415, 500; II, 431 ff.; V, 440; N. IV, 271.

387) I, 253; II, 443; V, 613 f.

388) Vgl. oben S. 165 f. — Die Schwächen und Widersprüche in der Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens findet man oft in der Schopenhauer-Litteratur hervorgekehrt; z. B. bei Rudolf Seydel, a. a. O. S. 96 f.; bei Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze, S. 642 ff. und in seinem Werke „Die deutsche Ästhetik seit Kant" (Berlin 1886), S. 47 ff.; bei Kuno Fischer, a. a. O. S. 514.

389) Vgl. S. 91 f.

390) Eine der mystischesten Lehren Schopenhauers ist die von der Unverrückbarkeit der Gegenwart, von dem „Nunc stans". Sie ist aufs engste mit der Lehre von der Ewigkeit des willensfreien Subjekts verknüpft. Schopenhauer scheint sich das ewige Subjekt vorzustellen als gleichsam beständig Gegenwart schöpfend aus dem vorüberrinnenden

Digitized by Google

Strome der Zeit, derart dass die Gegenwart den eigentlich beharrenden Punkt in der flüchtigen Zeit bildet (I, 363 ff., vgl. V, 280 f.). Übrigens findet sich eine ähnliche seltsame Lehre bei Kant: die Zeit selbst, in der aller Wechsel der Erscheinungen stattfindet, verläuft und wechselt nicht; sie selbst ist unwandelbar und bleibend (Kritik der reinen Vernunft, bei Kehrbach S. 146, 175 f.). Merkwürdigerweise aber will Schopenhauer von dieser Kantischen Lehre nichts wissen (I, 601). Er wurde sich der Ähnlichkeit mit seiner eigenen Lehre nicht bewusst.

391) II, 450, 475 ff., 501; V, 86.

392) Vgl. S. 135 f.

393) Vgl. S. 136.

394) I, 252 f.; N. IV, 106, 173 f. und oft. Schon Jean Paul hob an dem Genie die weltoffene Besonnenheit, die von innen stammende Ruhe, die weltspiegelnde glatte Tiefe hervor (Vorschule der Ästhetik § 12).

395) I, 263, 311 ff.; II, 438; N. IV, 108.

396) Jean Paul, Vorschule der Ästhetik § 13. Schopenhauer erwähnt Jean Pauls Ansichten über das Genie II, 444 f., 449; ferner: Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 176.

397) Vgl. besonders die Hauptstellen über das Genie: I, 251 bis 263; II, 442—468; V, 79—101; N. IV, 101—114; ausserdem: I, 343; II, 235, 256, 329 ff.; IV. 447; V, 443 u. s. w.

398) IV, 380, 491; V, 87 f.; N. IV, 50. Vgl. I, 133 f.

399) I, 257 f.; II, 330 f., 455 ff.; V, 83 f., 93 f.; N. IV, 108 ff., 286.

400) III, 135; N. IV, 113, 312.

401) II, 447 f., 451. Vgl. N. IV, 330 f.

402) N. IV, 205 f.

403) N. IV, 101 ff.

404) N. III, 69 ff, 77 ff., 96 ff., 128 ff., 140 ff.; N. IV, 144 ff., 219 ff., 236, 263 f. Auch bei Samuel Rappaport, Spinoza und Schopenhauer (Berlin 1899), S. 134 f. In dieser Schrift finden sich verschiedene auch von Grisebach nicht veröffentlichte Stellen aus Schopenhauers Papieren abgedruckt.

405) N. III, 77 ff.

406) Ribot, a. a. O. S. 167. Noch weiter geht Möbius, der die Grundlagen der Ästhetik Schopenhauers auf gut Schopenhauerisch als Unsinn und Gallimathias bezeichnet (a. a. O. S. 198 ff.).

407) I, 251, 339.

408) Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 48 ff.

409) I, 620.

410) II, 485 f., 494 f. Genau genommen tritt noch ein drittes ästhetisches Prinzip auf, ohne dass es mit der Ideenlehre in Zusammen-

Digitized by Google

hang und Übereinstimmung gebracht würde: die anschauliche, augenfällige innere Zweckmässigkeit. Die Bauwerke und Geräte geben Schopenhauer Anlass, diesen Massstab aufzustellen (I, 287 f.; V, 451 f.).

411) Über die Stellung Schopenhauers zur romantischen Kunst handelt, freilich einseitig, Martin Seydel, Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik (Leipzig 1894), S. 19 ff.

412) Über Heine vgl. II, 118; IV, 275, 466.

413) Vgl. Volkelt, Ästhetische Zeitfragen (München 1895), S. 28 ff., 95 ff. — Mit der Willenslosigkeit hängt auch zusammen, dass Schopenhauer das Schöne vom Interessanten scheidet. Das Interessante setzt den Willen in Bewegung. Er hat dem Interessanten eine eigene Abhandlung gewidmet (N. II, 108—117). Übrigens weist Eduard von Mayer mit Recht darauf hin, dass die Verwandtschaft zwischen Schopenhauer und Kant rücksichtlich der willenslosen Anschauung weit geringer ist, als dies nach den Worten zu sein scheint (a. a. O. S. 61 ff.).

414) In betreff der Unterschätzung der Phantasie bei Schopenhauer vgl. Martin Seydel, a. a. O. S. 14 ff. Um die Anschaulichkeit des Dichters deutlich zu machen, zieht Schopenhauer in sinnreicher Weise den Traum heran. Jeder ist im Traum ein höchst anschaulicher Dichter (N. IV, 391 f., 397 f.).

415) I, 334 ff.; II, 508 ff.; V, 465; N. III, 87, 129. Siebenlist versucht, freilich in vielfach unklarer Weise, zu zeigen, dass Schopenhauer wohl die poetische Gerechtigkeit verwerfe, aber das Hervortreten der ewigen Gerechtigkeit von der Tragödie fordere (a. a. O. S. 144 ff., 178). Ausführlich wird Schopenhauers Ansicht von dem Zwecke der Tragödie von Emil Reich bekämpft (Schopenhauer als Philosoph der Tragödie. Wien 1888; besonders S. 29 ff.).

416) Hauptstellen: I, 337 ff.; II, 524 ff.; V, 455 ff.; N. II. 63 f.

417) Hartmann (Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 489 f.) und Martin Seydel (a. a. O. S. 57) weisen mit Recht darauf hin, dass Schopenhauer diese den Willen selbst offenbarende Kraft der Musik nicht beständig festhalte, sondern die Musik doch wieder zu einer die Ideen darstellenden Kunst herabgleiten lasse. Rudolf Lehmann behandelt die Musiktheorie Schopenhauers als einen besonders starken Beleg für das unvermittelte Umdeuten psychologischer Beobachtungen ins Metaphysische (a. a. O. S. 174 ff.).

418) Die mannigfaltigen Analogien, die Schopenhauer zwischen der Musik und den Willensobjektivationen aufstellt, lasse ich bei Seite.

419) N. III, 84.

420) I, 344 f.; II, 526 f.; besonders V, 456 ff.

421) Richard Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen. 2. Aufl. Leipzig 1888. Bd. 9, S. 71.

Digitized by Google

422) I, 355 ff., 480 f.; besonders III, 500—506; N. II, 66.

423) I, 374; III, 383.

424) Schopenhauer gesteht selbst das Zusammentreffen beider Begriffe: „Willensfreiheit" und „absoluter Zufall" — wenn auch verwundert — zu. Er findet, dass beide Begriffe „sonderbarer Weise" zusammentreffen (III, 388).

425) Z. B. II, 376; III, 338.

426) I, 445; III, 338, 472 ff., 556 f.

427) Es ist merkwürdig, dass Schopenhauer, während er uns in der Metaphysik unseres Willens durch das unmittelbare, intime Selbstbewusstsein gewiss werden lässt (z. B. I, 640 f.), in der Ethik für die Gewissheit von der Freiheit des Willens das unmittelbare Selbstbewusstsein in keiner Weise in Anspruch nimmt, ja ausführlich die Untauglichkeit des unmittelbaren Selbstbewusstseins für diesen Zweck darlegt (III, 394 ff.).

428) Vgl. S. 97 f. — Hauptstellen: I, 387—399; III, 61—64. 405—441. — Nicht nur von dem Gesetze der Kausalität aus, sondern auch durch die Betrachtung des Begriffes vom Seienden ergibt sich die Absurdität der Willensfreiheit. Eine existentia ohne essentia, ein Seiendes ohne eigentümliche Bestimmung ist ein Unding (III, 437; IV, 148). Schopenhauer bedenkt nicht, dass dieser Beweisgrund die Unmöglichkeit der Freiheit nicht nur in der Erscheinungswelt, sondern auch im Dinge an sich beweist.

429) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 96.

430) In seiner Jugend scheint Schopenhauer auch das empirische Wollen als unabhängig von Notwendigkeit und Kausalität betrachtet zu haben. Man sehe Dissertation von 1813 S. 22 f., 115, 124; ebenso N. III, 112.

431) I, 221 ff, 374—393, 637 ff.; II, 376 f., 622 f.; III, 429 bis 441, 474 ff, 557 f., 636 ff.; IV, 147 ff. und sonst.

432) I, 377, 641; III, 461 ff., 474, 556.

433) III, 450 ff.; IV, 81 f., 148 f.

434) II, 607 ff. Es ist ein Glaubenssatz Schopenhauers, dass der Mensch seine Willenseigenschaften vom Vater, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter erbe.

435) Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 433—451.

436) I, 663.

437) Richard Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl., Bd. 10, S. 257 ff.

438) Nietzsche, Morgenröte. Leipzig 1887. S. 140 f.

439) I, 428 ff., 431 ff.; 466 ff., 477 ff.; II, 707, 718; III, 577 f., 610 f., 652 f.; V, 224; N. IV, 159, 164.

440) I, 482 f.; III, 589 ff., 619; N. IV, 160.

Digitized by Google

441) IV, 403 f.; N. IV, 334. An einer Stelle spricht Schopenhauer ganz im Sinne des Mitleidshassers Nietzsche. Ihm wäre es lieber, wenn die Schwächlinge von Kindern, denen jetzt durch den Schutz der Kuhpockenimpfung ihr Leben erhalten wird, durch die wahren Pocken hinweggerafft würden. Nur die Starken sollten leben und zeugen (N. II, 146).

442) Jean Paul, Levana, § 118. Man vergleiche Friedrich Vischers Äusserungen über die Hunde im „Auch Einer" (Stuttgart und Leipzig, 1879; Bd. 2, S. 113, 116 f., 127 f., 277 f. und sonst) mit denen Schopenhauers (II, 70, 115; V, 188, 395 und sonst), und man wird an ihrer Übereinstimmung Freude haben.

443) Z. B. III, 608, 610, 612; V, 224.

444) I, 467 ff.; III, 580 ft., 590 f.; N. IV, 159.

445) I, 475 ff.; III, 593 ff.

446) I, 437 ff.; III, 598 f.

447) Es ist verwirrend, dass Schopenhauer Unrecht und Recht „moralische" Bestimmungen und die reine Rechtslehre ein „Kapitel der Moral" nennt (I, 440 f.). Die Forderungen des Rechtes sind nach seiner Ansicht erzwingbar. Wie aber sollen sich moralische, also die Gesinnung betreffende Vorgänge erzwingen lassen? Kurz, hier fehlt es an genauen Unterscheidungen.

448) III, 600.

449) I, 442 ff.; III, 575, 598 f.; V, 249, 257 f.

450) II, 695; IV, 180. Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Reclam S. 58 ff. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, S. 37 ff.

451) I, 652 ff.; III, 500 ff., 549 f.

452) Vgl. S. 125 f.

453) In schiefer Beleuchtung erscheint Schopenhauers Ethik bei Ernst Lehmann: das Mitleid gewinne in ihr einen teils ästhetischen, teils egoistischen Charakter (a. a. O. S. 118 ff.)! Das Mitleid soll nach Schopenhauer hilfreich sein, Schmerzen lindern; wo liegt hierbei das Ästhetische? Und wie die All-Einheits-Grundlage dem Mitleid einen egoistischen Charakter geben soll, verstehe ich gleichfalls nicht.

454) I, 472 f., 475, 478 ff.; III, 522 f., 589 f., 608 f.

455) I, 103; II, 89; III, 510 f., 523 f., 652; N. IV, 90 und sonst.

456) I, 652 ff.; III, 521 ff. Hier stellt Schopenhauer Kant so dar, als ob dieser in dem Gedankengange, durch den er das Moralgesetz philosophisch begründet, die moralische Triebfeder, und noch dazu die einzige, erblickte. Übrigens gehört die höhnische, boshafte, am Verdächtigen und Erniedrigen wahre Freude kundgebende Art, wie Schopenhauer an Kant Kritik übt, zu dem Wenigen, was mich in seinen Werken widerwärtig berührt.

Digitized by Google

457) III, 628 f.

458) I, 653 ff.

459) Rudolf Lehmann, a. a. O., S. 121 f. — Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin 1879. S. 225—240; 786 ff. — Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Leipzig, 1886. S. 106 f. Nietzsche, Götzen-Dämmerung. Leipzig 1889. S. 107.

460) Vgl. S. 238.

461) Besonders III, 295—323; IV, 259—349; N. IV, 132—140.

462) Diese Verwandtschaft spricht Schopenhauer selbst aus: II, 709. Vgl. N. IV, 302.

463) Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher. S. 42 ff.

464) IV, 530 f.; V, 337. Vgl. N. IV, 328 f. Neben dem hohen Menschen Schopenhauers gibt es bei ihm noch einen anderen, geringeren Idealmenschen. Es ist dies der Idealmensch vom Standpunkte der Klugheit und Selbstsucht, der Glücksgaben und des Strebens nach Glück. Schopenhauer hat sich gern mit der Frage beschäftigt, wie der in Zeit und individuellen Interessen aufgehende Mensch am leidlichsten durch die Nöte des Lebens komme. Besonders seine „Aphorismen zur Lebensweisheit" — ein Meisterwerk, das allein schon ihm eine Stelle ersten Ranges unter den Lebensphilosophen sichert — sind Betrachtungen dieser Art gewidmet. So anziehend es für mich gewesen wäre, habe ich doch darauf verzichtet, diesen idealen Weltmenschen Schopenhauers im Zusammenhange darzustellen. Doch sind an zahlreichen Stellen Betrachtungen Schopenhauers über diesen Gegenstand von mir verwertet. — So erklärt sich auch das lebhafte und dauernde Interesse, das er dem spanischen Jesuiten Balthazar Gracian schenkte. Er übersetzte in seiner ersten Frankfurter Zeit dessen Werk über die Lebensweisheit („Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit"). Doch wurde die treffliche Übersetzung des erfahrungs- und geistreichen Werkes erst nach Schopenhauers Tod veröffentlicht. Bei Grisebach bildet sie den ersten Band des Nachlasses.

465) V, 336.

466) Paulsen, Arthur Schopenhauer, S. 76.

467) I, 215, 485 ff; II, 713 f.

468) I, 491 f.

469) I, 502 ff.; II, 717, 749 f., 753 f.; IV, 197, 351. An dieser letzten Stelle wird das Leiden als „Gnadenmittel" bezeichnet. Vgl. den 22. Abschnitt S. 273.

470) I, 466, 487 ff., 500 f., 513 ff.; N. 167, 209. Gegen die Junghegelianer: II, 544.

471) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 92 f.; Lindner-Frauenstädt, S. 180.

472) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 245, 406 f., 502 f., 505;

Digitized by Google

Lindner-Frauenstädt, S. 153. Umsomehr fällt dieser Widerspruch auf, als Schopenhauer selbst sagt (I, 185), dass, wenn ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müsste.

473) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 95 f.

474) I, 506, 515 ff.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 95 f., 100. Übrigens hat Möbius Recht, wenn er darauf hinweist, dass die Willensverneinung, die bei Schopenhauer grundsätzlich ein plötzlicher und gänzlicher Bruch mit dem Weltmenschen sei, an vielen Stellen als allmählich und in Zwischenstufen entstehend geschildert werde und dadurch einen menschlicheren Charakter erhalte (a. a. O. S. 255 ff.).

475) I, 526.

476) I, 517—523; II, 710 f., 715, 739 f.

477) II, 725 ff., 734 ff.; V, 397 ff., 400, 407. Auch hat, wie Otto Pfleiderer mit Recht hervorhebt (Religionsphilosophie. 2 Aufl. Bd. 1. Berlin 1883. S. 564), Schopenhauer zwischen dem Wahrheitskern und der sinnbildlichen und mythischen Form bestimmter zu unterscheiden verstanden als Hegel.

478) I, 250, 351, 356 f.; II, 672 f., 713; N. IV, 170 f. Einmal sagt Schopenhauer ganz in Hegels Weise: „Wenn ich mich besinne, so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will, die Natur, die sich selbst erkennen und ergründen will." (N. IV, 95).

479) Otto Pfleiderer, a. a. O. Bd. 1, S. 563.

480) I, 523 ff., II, 510, 716 f., 720; N. IV, 202.

481) Philipp Mainländer, Die Philosophie der Erlösung. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1894. Bd. 1. S. 217 ff. und oft. Auch Ernst Lehmann hebt den Individualismus als ein Gutes und Fortbildungswürdiges an Schopenhauer, freilich in zu wenig genauer Weise, hervor (a. a. O. S. 35 ff., 105 ff.). Bei Hugo Dinger, Richard Wagners geistige Entwicklung (Leipzig 1892. Bd. 1, S. 324 ff.) erscheint Schopenhauer seltsamer Weise wie ein völliger Individualist.

482) II, 720 ff.

483) II, 659, 229 f.; V, 296, 224. Vgl. Richard Böttger, Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie (Greifswald 1898), wo die letzten transcendenten Tiefen der Schopenhauerischen Welt in interessanter Weise gewürdigt werden.

484) I, 517 f.

485) Auch Gwinner sieht in diesem Ausblick auf die positive Ergänzung zur Weltverneinung das grösste Verdienst Schopenhauers (Denkrede auf Arthur Schopenhauer. Leipzig 1888. S. 28).

486) Vgl. S. 197.

487) Vgl. S. 255.

488) I, 377 ff.; II, 711, 755; V, 233 f., 243.

Digitized by Google

489) II, 565.

490) II, 542—598.

491) V, 281 ff.; N. IV, 178, 185. Vgl. N. IV, 190.

492) II, 591 ff. und oft. Zuweilen (z. B. IV, 255) spricht Schopenhauer so, als ob er geradezu an die Palingenesie glaubte.

493) Vgl. S. 85 ff. und 200 ff.

494) Einen besonders tiefen Eindruck machte diese Abhandlung auf Richard Wagner (Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl. Bd. 10, S. 260 f.). Vgl. auch Hermann Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie (Freiburg 1893), S. 402.

495) IV, 231—255; vgl. II, 706; IV, 523 f.; N. IV, 134 f.

496) Der metaphysische Individualismus lässt sich bei Schopenhauer noch nach anderen Richtungen verfolgen. So ist in dem, was er über Hellsehen und Magie sagt, der metaphysische Wille thatsächlich als individuell wirkend vorausgesetzt (vgl. III, 306 ff.; IV, 340 ff.). Besonders ist an seine Äusserungen über das Erscheinen Verstorbener zu erinnern. Er will die Möglichkeit nicht geradezu leugnen, dass die Verstorbenen selbst dabei beteiligt sind und ihr Erscheinen hervorrufen (IV, 332 ff., 345). Dieser Annahme liegt offenbar die Voraussetzung zu Grunde, dass der individuelle Willenskern eines jeden auch nach dem Tode fortdauere. — Zu einer ganz anderen Form des metaphysischen Individualismus werden wir geführt, wenn wir seine Lehre von dem willensfreien, genialen Subjekt des Erkennens nach dem, was in ihr liegt, ins Auge fassen. Das willensreine Subjekt ist zeitlos, also über die Erscheinungen hinausgerückt; es ist, wie ich mich S. 264 ausdrückte, zu einem intellektualen Ding an sich geworden. Der Philosoph, der Künstler — sie sind, indem sie ihre Werke hervorbringen, noch Individuen (es wäre ja geradezu wahnwitzig, anzunehmen, dass sie sich von allem, was sie als diese Einzelmenschen an Wissen, Bildung, Können in sich aufgenommen und ausgebildet haben, losgerissen haben sollten) und doch zugleich einem metaphysischen Reiche angehörig.

497) V, 546 f.

498) V, 556 ff.; N. II, 118—182.

499) Friedrich Vischer, Goethes Faust, S. 258 f. — Auch Einer, Bd. II, S. 169, 357.

500) Vgl. S. 166 f.

501) Auch an Nietzsche lässt sich hier erinnern. Das Ideal des „Übermenschen" enthält durchweg die Anerkennung in sich, dass das Irrationale oder Übervernünftige höher als das Vernünftige stehe.

502) Richard M. Meyer, Die deutsche Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1900. S. 53.

Digitized by Google

503) Hauptstelle: V, 648—661. Sodann V, 268 f.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 230.

504) Pädagogisch betrachtet, ist Schopenhauer strammer Neuhumanist. Sowohl der formale Gesichtspunkt des Neuhumanismus (wonach die Erlernung der alten Sprachen das beste Mittel ist, dem Lernenden die Natur der Sprache überhaupt und der Muttersprache im besonderen zu Bewusstsein zu bringen und zugleich die Formen und Bethätigungen seines Denkens und Urteilens zu verschärfen und zu verfeinern), als auch sein inhaltliches Prinzip (das den Wert der Erlernung der alten Sprachen von dem menschlichen Gehalte, der in ihren Schriftwerken niedergelegt ist, ableitet) finden sich bei Schopenhauer deutlich ausgeprägt. Hauptstellen: II, 77, 143 f.; III, 116; IV, 542; V, 426 ff., 513 ff., 575 f., 589 ff., 600 ff.; N. II, 123 f., 169, 175. — Arthur Jung behandelt in seinem Vortrag „Die pädagogische Bedeutung der Schopenhauerschen Willenslehre" (Berlin 1890) nicht so sehr die pädagogischen Ansichten Schopenhauers als vielmehr die Frage, inwieweit seine Philosophie und insbesondere seine Willenslehre pädagogisch brauchbar oder unbrauchbar sei. Das Urteil Jungs lautet einseitig ungünstig.

505) Vgl. S. 253, 256 f., 313, 327 f.

506) Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1899. S. 365. Vgl. S. 344 ff.

507) Richard Wagner, Schriften, 2. Aufl., Bd. 10, S. 157 (in dem Aufsatz: „Was nützt diese Erkenntnis?"). Nietzsche, Werke, Bd. 9. Leipzig 1896. S. 369 (in dem Aufsatz: „Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur").

508) Vgl. S. 320 f.; sodann S. 308.

509) Hauptstellen: II, 189 ff.; V, 338—378. An dieser zweiten Stelle hat sich Schopenhauer die Doppelseitigkeit seiner Religion in einem Kampfgespräch zwischen einem Freunde und einem Gegner der Religion gegenständlich gemacht.

510) Nur wenn man sich in das Gesamte der Schopenhauerischen Stellung zur Religion hineinversetzt, ergibt sich das im Text ausgesprochene Streben. Auf der einen Seite steht Schopenhauers Wunsch, dass die Religion dem Volke als unersetzliche Wohlthat erhalten bleibe, auf der anderen Seite der von ihm heftig empfundene Widerstreit der Allegorien mit der reinen, nackten Wahrheit. Hält man beides zusammen, so folgt daraus, dass man sich bestrebe, das allegorische Element so zu gestalten, dass der Widerstreit mit der Wahrheit gemildert werde und doch dabei die Kraft und Eindringlichkeit der Religion nicht leide. So schätzt denn auch Schopenhauer den Wert der Religion nach der Grösse des Wahrheitsgehaltes und nach der Deutlichkeit, mit der er durch den Schleier der Allegorie sichtbar

Digitized by Google

wird (II, 195). Dagegen war er persönlich solchen Bemühungen des Annäherns und Ausgleichens schroff abgeneigt. Zwischen Religion und Wissenschaft ist Feindschaft das einzig natürliche und gesunde Verhältnis. Jeder beider Teile gehe seinen Weg, ohne von dem anderen auch nur Notiz zu nehmen. Auch ist ihm der Ausgang nicht zweifelhaft. Das Wissen verbreitet sich unaufhaltsam weiter, und so gehen die Religionen ihrem Ende entgegen (V, 378, 410 ff.).

511) Schopenhauern waren im Grunde die Supranaturalisten immer noch lieber als die Rationalisten, diese „ehrlichen Leute", aber „platten Gesellen". Das Christentum muss sehen, wie es zwischen Scylla und Charybdis hindurch kommt (V, 408 ff.).

512) Vgl. Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, S. 128 ff., 138 ff.

Chronologie

in Schopenhauers Lebensgang.

1788 22. Februar: Arthur Schopenhauer geboren in Danzig.
1793 Der Vater Heinrich Floris Schopenhauer übersiedelt mit seiner Familie nach Hamburg.
1797 Schopenhauers einzige Schwester Adele geboren.
1797—1799 Schopenhauer in einem befreundeten Hause in Hâvre erzogen.
1803—1804 Reise mit den Eltern nach England, Frankreich, Schweiz, Österreich.
— Tagebuch Schopenhauers.
1805 Schopenhauer tritt bei einem Grosskaufmann in die Lehre.
— Schopenhauers Vater stirbt.
1806 Schopenhauers Mutter, Johanna, geborene Trosiener, übersiedelt mit der Tochter nach Weimar.
1807 Mai: Übergang zum wissenschaftlichen Studium; Gymnasialunterricht zuerst in Gotha, dann (von Anfang 1808) in Weimar.
1809 Michaelis: Immatrikuliert in Göttingen als Studiosus der Medizin.
1810 Ostern: Schopenhauer wird Studiosus der Philosophie.

Digitized by Google

1811 Michaelis bis 1813 Frühling: An der Universität Berlin.
1813 Sommer: Aufenthalt in Rudolstadt: hier entsteht die Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde".
— 2. Oktober: Von der philosophischen Fakultät in Jena zum Doktor der Philosophie promoviert.
— 6. November: Anfang des Umganges mit Goethe.
1814 April: Bruch mit der Mutter.
— Mai: Schopenhauer übersiedelt von Weimar nach Dresden.
1815 „Über das Sehn und die Farben" beendigt (erscheint 1816).
1815—1816: Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Goethe über die Farbenlehre.
1818 Beendigung des Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" (erscheint 1819).
— September: Antritt der Reise nach Italien.
1819 Juni: Rückkehr aus Italien (wegen eines sein Vermögen angehenden Bankrottes) und Entschluss, sich zu habilitieren.
1820 23. März: Probevorlesung an der Universität zu Berlin.
— Sommersemester: Vorlesung über die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste.
1822 Mai: Antritt der zweiten Reise nach Italien.
1823 Auf der Rückreise Aufenthalt in München (von Juni an); hier langwierige Krankheit; hierdurch ein Jahr festgehalten.
1824 München, Stuttgart, Heidelberg, Mannheim, Dresden.
1825 Mai: Rückkehr nach Berlin.
1831 Schopenhauer verlässt Berlin der Cholera wegen und begibt sich nach Frankfurt a. M.
1832 Juli—1833 Juni: In Mannheim.
1833 Juni: Endgültige Übersiedelung nach Frankfurt a. M.
1835 „Über den Willen in der Natur" (erschienen 1836).
1837 Preisschrift über die Freiheit des Willens; gekrönt 1839 von der königlich norwegischen Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim.
1838 Schopenhauers Mutter stirbt.
1839 Beendigung der Preisschrift über die Grundlage der Moral; von der königlich dänischen Sozietät der Wissenschaften zu Kopenhagen nicht gekrönt (1840).
1840 Schopenhauer lässt die beiden Preisschriften unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" erscheinen.
— Julius Frauenstädt tritt zum ersten Mal für Schopenhauer schriftstellerisch ein.
— Schopenhauer schafft sich zum ersten Mal eigene Möbel an.
1843 Beendigung des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk; 1844 erschienen (zugleich mit der zweiten Auflage des ersten Bandes).

Digitized by Google

1844 Johann August Becker tritt als Anhänger zu Schopenhauer in Beziehung.
1846—1847 Umgang Schopenhauers mit Frauenstädt.
1847 Umarbeitung der Dissertation (in demselben Jahr als zweite Auflage erschienen).
1849 Schopenhauers Schwester Adele stirbt.
— Beginn der Freundschaft mit seinem Anhänger Adam von Doss.
1850 Beendigung der „Parerga und Paralipomena“ (erschienen in zwei Bänden 1851).
1852 Beginn der Beziehungen zu seinem Anhänger Ernst Otto Lindner.
1854 Die Schriften über den Willen in der Natur und über das Sehen und die Farben erscheinen in neuer Auflage.
— Richard Wagner sendet an Schopenhauer seinen „Ring der Nibelungen“.
1854 Bekanntschaft mit Wilhelm Gwinner.
1856 Julius Bahnsen besucht Schopenhauer.
— Die philosophische Fakultät in Leipzig stellt eine Preisaufgabe über Schopenhauers Philosophie.
1857 Friedrich Hebbel besucht Schopenhauer.
1859 Dritte Auflage des Hauptwerkes.
1860 Neue Auflage der Grundprobleme der Ethik.
— 21. September: Schopenhauer stirbt.

Digitized by Google

Frommanns Klassiker der Philosophie.

Herausgegeben von

Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in Erlangen.

Strassburger Post: Auch wir möchten diese Sammlung von Monographien dem deutschen Publikum aufs wärmste empfehlen, ja, wir nehmen keinen Anstand, diese klar geschriebenen Einführungen in das Reich der Denkerfürsten als den Grundstock jeder gediegenen Privatbibliothek zu bezeichnen. Dazu eignen sich die Monographien, nebenbei bemerkt, auch durch ihre vornehme Ausstattung.

I. G. Th. Fechner.

Von Prof. Dr. **K. Lasswitz** in Gotha.

214 S. Brosch. M. 1.75. Gebd. M. 2.25.

I. Leben und Wirken. — II. Das Weltbild. 1. Die Bewegung. 2. Das Bewusstsein

II. Hobbes

Leben und Lehre.

Von Prof. Dr. **Ferd. Tönnies** in Kiel.

246 S. Brosch. M. 2.— Gebd. M. 2.50.

I. Leben des Hobbes — II. Lehre des Hobbes: Logik. Grund-Begriffe. Die mechanischen Grundsätze. Die Physik. Die Anthropologie. Das Naturrecht.

III. S. Kierkegaard

als Philosoph.

Von Prof. Dr. **H. Höffding** in Kopenhagen.

186 S. Brosch. M. 1.50. Gebd. M. 2.—.

I. Die romantisch-spekulative Religionsphilosophie. — II. K's. ältere Zeitgenossen in Dänemark. — III. K's. Persönlichkeit. — IV. K's. Philosophie.

IV. Rousseau

und seine Philosophie.

Von Prof. Dr. **H. Höffding** in Kopenhagen.

158 S. Brosch. M. 1.75. Gebd. M. 2.25.

I. Rousseaus Erweckung und sein Problem — II. R. und seine Bekenntnisse. — III. Leben, Charakter und Werke. — IV. Die Philosophie Rousseaus.

Digitized by Google

V. Herbert Spencer.

Von Dr. **Otto Gaupp** in London.

Mit Spencers Bildnis. 2. verm. Aufl. 186 S. Brosch. M. 2.—. Gebd. M. 2.50.

I. Spencers Leben. — II. Spencers Werk. 1. Zur Entstehungsgeschichte der Entwicklungsphilosophie. 2. Die Prinzipienlehre. 3 Biologie und Psychologie. 4. Soziologie und Ethik.

VI. Fr. Nietzsche.

Der Künstler und der Denker.

Ein Essay von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.

Mit Nietzsches Bildnis. 2. Aufl. 132 S. Brosch. M. 1.75. Gebd. M. 2.25

I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. J. Kant.

Sein Leben und seine Lehre.

Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.

Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.

2. bis 3. Aufl. 420 S. Brosch. M. 4.—. Gebd. M. 4.75.

VIII. Aristoteles.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.

144 S. Brosch. M. 1.75 Gebd. M. 2.25.

IX. Platon.

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Strassburg.

Mit Platons Bildnis. 196 S. Brosch. M. 2.—. Gebd. M. 2.50.

X. Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.

Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—.

Gebd. Mk. 4.75.

Darstellungen von **Carlyle, Lotze** und **Goethe als Denker** werden sich zunächst anschliessen.

Geschichte der Philosophie im Umriss.

Ein Leitfaden zur Übersicht

von Dr. **Albert Schwegler.**

15. Aufl. durchgesehen und ergänzt von Prof. Dr. R. Koeber.

402 S. Originalausg. gr. Oktav. Brosch. M. 2.25. Geb. M. 3.—.

Das Schwegler'sche Werk behält in der philosophischen Geschichtslitteratur bleibenden Wert durch die lichtvolle Behandlung und leichte Bewältigung des spröden Stoffs bei gemeinfasslicher Darstellung, die sich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit paart

Digitized by Google

Mythologie und Metaphysik.

Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen

von Prof. Dr. **Wilhelm Bender** in Bonn.

I. Bd.: **Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum.**

296 Seiten. Brosch. M. 4.—.

I. Die Entwicklung der metaphysischen aus der mythischen Weltanschauung. II. Die Entstehung der psychozentrischen Weltanschauung und ihre Ausbildung durch Platon. III. Die drei Hauptformen der kosmozentrischen Weltanschauung. IV. Skepticismus und Synkretismus. Wiederaufleben des asketischen Supernaturalismus in der Endzeit des Griechentums.

Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik.

Von Prof. Dr. **Max Diez.**

172 S. Brosch. M. 2.70.

Psychische Kraftübertragung.

Enthaltend unter anderem einen Beitrag zur Lehre von dem Unterschied der Stände.

Von **Exsul.**

23 S. Brosch. M. —.50.

John Locke,

ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.

Von Dr. **Ed. Fechtner,** Bibliothekar d. techn. Hochschule Wien.

310 S. Brosch. M. 5.—.

I. Knabenalter und Studienjahre. II. Eintritt ins öffentliche Leben. III. Im Hause des Grafen Shaftesbury. IV. In Frankreich. V. Locke während der politischen Kämpfe von 1679—1688. VI. In Holland. VII. Zeit der literarischen Produktion. VIII. Im Dienste des Staates. — Literarische Kontroversen. IX Die letzten Jahre. X. Locke's Charakter.

Der Wille zum Glauben

und andere popularphilosophische Essays.

Von Prof. **William James.** Übersetzt von Dr. **Th. Lorenz.**

216 Seiten. Brosch. M. 3.—.

1. Der Wille zum Glauben. 2. Ist das Leben wert, gelebt zu werden. 3. Das Rationalitätsgefühl. 4. Das Dilemma des Determinismus. 5. Der Moralphilosoph und das sittliche Leben.

Der Kampf zweier Weltanschauungen.

Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung.

Von Prof. Dr. **G. Spicker** in Münster.

310 S. Brosch. M. 5.—.

Digitized by Google

Ein deutscher Buddhist.
Biographische Skizze von **Dr. Arthur Pfungst.**
50 S. 8°. Brosch. M. —.75.

Die Grundfrage der Religion.
Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre
von Prof. **Dr. Julius Baumann** in Göttingen.
72 S. Brosch. M. 1.20.

Wie Christus urteilen und handeln würde,
wenn er heutzutage unter uns lebte.
Von Prof. **Dr. Julius Baumann** in Göttingen.
88 S. Brosch. M. 1.40.

Leben und Walten der Liebe.
Von **S. Kierkegaard**. Uebersetzt von **A. Dorner.**
534 S. Brosch. M. 5.—; gebd. M. 6.—.

Kierkegaard, S., Angriff auf die Christenheit.
Uebersetzt von **A. Dorner** und **Chr. Schrempf.**
656 S. In 2 Teile brosch. M. 8.50. Gebd. M. 10.—.

Daraus Sonderdruck:

Richtet selbst.
Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen.
Zweite Reihe. 112 S. M. 1.50.

Der Anti-Pietist. 67 S. Brosch. M. 1.—.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.

Herausgeber: **Chr. Schrempf.**

Bd. I—IV brosch. à M. 3.20, gebd. à M. 3.75., V—VIII brosch. à M. 3.60, gebd. à M. 4.15. Bei gleichzeitiger Abnahme von mindestens 4 Bänden jeder Band nur M. 2.— brosch., M. 2.50 gebd.

Die Zeitschrift, die seit Oktober 1897 nicht mehr erscheint, enthält eine Anzahl Aufsätze von bleibendem Werte aus der Feder der Professoren **Fr. Paulsen, Max Weber, H. Herkner. Theobald Ziegler, Alois Riehl,** von Pfarrer **Fr. Naumann. Karl Jentsch, Chr. Schrempf** und anderen hervorragenden Mitarbeitern.

Digitized by Google

Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.

Schriften von **Christoph Schrempf:**

Drei Religiöse Reden. 76 S. Brosch. M. 1.20.

Natürliches Christentum.
Vier neue religiöse Reden. 112 S. Brosch. M. 1.50.

Ueber die Verkündigung des Evangeliums an d. neue Zeit.
40 S. Brosch. M. —.60.

Zur Pfarrersfrage. 52 S. Brosch. M. —.80.

An die Studenten der Theologie zu Tübingen.
Noch ein Wort zur Pfarrersfrage.
30 S. Brosch. M. —.50.

Eine Nottaufe. 56 S. Brosch. M. —.75.

Toleranz.
Rede geh. in der Berl. Gesellschaft für Eth. Kultur.
32 S. Brosch. M. —.50.

Zur Theorie des Geisteskampfes.
56 S. Brosch. M. —.80.

Obige 8 Schriften Chr. Schrempfs kosten anstatt M. 6.65, wenn gleichzeitig bezogen, nur M. 3.—.

Menschenloos.
Hiob • Ödipus • Jesus • Homo sum . .
152 S. Brosch. M. 1.80, geb. M. 2.60.

Eine ungedruckte
Voltaire-Correspondenz.
Herausgegeben mit einem Anhang:
Voltaire und das Haus Württemberg
von Prof. Dr. **P. Sakmann.**
175 S. Brosch. M. 4.50.

Das moderne Drama der Franzosen
in seinen Hauptvertretern.
Mit zahlreichen Textproben aus hervorragenden Werken von Augier, Dumas, Sardou und Pailleron.
Von Prof. Dr. **Joseph Sarrazin.**
2. Aufl. 325 S. Brosch. M. 2.—, geb. M. 3.—.

Digitized by Google

Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.

Schiller in seinen Dramen.

Von **Carl Weitbrecht**, Prof. a. d. techn. Hochschule Stuttgart.

314 S. Brosch. M. 3 60. Eleg. geb. M. 4.50.

Ein bedeutendes und schönes Buch zugleich, getragen von jenem sittlichen Pathos, das allein Schillers Person und Lebenswerk gerecht zu werden vermag und dabei in seiner Darstellungsweise darauf angelegt, dem Leser einen wirklichen ästhetischen Genuss zu bereiten. (Dtsche. Litteraturztg.)

Diesseits von Weimar.

Auch ein Buch über Goethe.

Von **Carl Weitbrecht**, Prof. a. d. techn. Hochschule Stuttgart.

320 S. Brosch. M. 3.60. Eleg. geb. M 4.50.

Ein köstliches Buch, das man von Anfang bis Ende mit immer gleichbleibendem Vergnügen liest. Der Titel will sagen, dass es sich hier um den jungen Goethe handelt vor seiner Uebersiedelung nach Weimar. (Pädagog. Jahresbericht)

Schwarmgeister.

Tragödie.

Von **Carl Weitbrecht.**

125 S. Brosch. M. 1.80.

Das Frommannsche Haus und seine Freunde.

Von **F. J. Frommann.**

3. Ausgabe. 191 Seiten. Brosch. M. 3.—.

Goethes Charakter.

Eine Seelenschilderung

von **Robert Saitschick.**

150 S. Brosch. M. 1.80.

I. Lebenskämpfe. II. Eigenart. III. Welt und Seele.

Wir zählen Saitschicks Schrift zu den wertvollsten Essays, die über Goethe geschrieben wurden. (Beil. z. Allg. Ztg.)

Versuch über die Ungleichheit der Menschenracen.

Vom **Grafen Gobineau.**

Deutsche Ausgabe von **Ludwig Schemann.**

Erster Band 324 S. Brosch. M. 3.50. Geb. M. 4.50.
Zweiter Band 388 S. Brosch. M. 4.20. Geb. M. 5.20.
Dritter Band 440 S. Brosch. M. 4.80. Geb. M. 5.80.

Gobineau hat stolz und gross es ausgesprochen, er habe zuerst die wirkliche noch unerkannte Basis der Geschichte aufgedeckt. Schwerlich möchte er sich mit seinem Glauben überhoben haben! ... Der „Nationalitäten"-, d. h. eben der Racen-Gedanke durchzieht das moderne Völkerleben heute mehr denn je, und keiner kann sich mehr der Empfindung erwehren, dass alle modernen Nationen vor eine Entscheidung, eine Prüfung gestellt sind, was sie als Nationen — d. h. eben nach ihrer Racen-Anlage, ihren Mischungsbestandteilen, dem Ergebnisse ihrer Racenmischungen — wert seien, inwieweit sie dunkel geahnten, vielleicht mit Vernichtung drohenden Stürmen der Zukunft gewachsen sein werden.

Digitized by Google

Handbuch der natürlich-menschlichen

Sittenlehre

für Eltern und Erzieher.

Von Direktor Dr. **A. Döring.**

431 S. Brosch. M. 4.—. Eleg. geb. M. 5.—.

I. Der Stoff des ethischen Unterrichts. 1. Der Inhalt der sittlichen Forderung. 2. Das Zustandekommen des Sittlichen. II. Die dem ethischen Unterrichte vorangehende sittliche Erziehung.

Herbart, Pestalozzi

und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre.

Von Prof. Dr. **P. Natorp** in Marburg.

157 S. Brosch. M. 1.80.

I. Herbarts allgemeine Bedeutung. II. Herbarts Ethik. III. Herbarts Psychologie. Einteilung seiner Pädagogik. „Regierung". IV. „Unterricht" und „Zucht"; „Erziehender Unterricht". V. Das Zeitalter Pestalozzis. VI. Allgemeine Grundlagen der Erziehungslehre Pestalozzis. VII. Pestalozzis Grundansicht über die soziale Bedingtheit der Erziehung. Die „Abendstunde". VIII. Ethik und Sozialphilosophie nach den „Nachforschungen". Religion.

Sozialpädagogik.

Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft.

Von Prof. Dr. **P. Natorp** in Marburg.

360 S. Brosch. M. 6.—.

I. Fundamentalphilosophische Voraussetzungen. II. Grundlinien individualer und sozialer Ethik. III. Organisation und Methode der Willenserziehung.

Rodbertus.

Von **Karl Jentsch.**

259 S. Preis brosch. M. 3.—; eleg. gebd. M. 3.80.

I. Lebensgeschichte. II. Die Lehre. 1. Antike Staatswirtschaft. 2. Die Volkswirtschaft der Gegenwart. 3. Die Staatswirtschaft der Zukunft. III. Die Bedeutung des Mannes.

P. J. Proudhon.

Leben und Werke.

Von Dr. **Arthur Mülberger.**

248 S. Brosch. M. 2.80. Eleg. geb. M. 3.60.

I. Der Kritiker. 1809–1848. II. Der Kämpfer. 1848–1852. III. Der Denker 1852–1865.

Gut und Geld.

Volkswirtschaftliche Studien eines Praktikers.

Von **Gustav Müller.** (New-York).

292 S. Brosch. M. 2.40. Eleg. geb. M. 3.20.

I. Der Reichtum. II. Das Kapital. III. Der produktive und der unproduktive Verbrauch. IV. Der Lohn. V. Der Gewinn. VI. Die Rente. VII. Der Wert. VIII. Das Geld. IX. Die Produktivität der Nationen. X. Der Welthandel. XI. Freihandel und Zollschutz. XII. Die Krisis. XIII. Die Grenzen des Reichtums.

Digitized by Google

Fr. Frommanns Verlag (E. Haufl) in Stuttgart.

Politiker und Nationalökonomen.

Eine Sammlung biographischer System- und Charakterschilderungen

herausgegeben von

G. Schmoller und O. Hintze

Professoren an der Universität Berlin.

I. Machiavelli

von

Richard Fester

Professor an der Universität Erlangen.

Brosch. M. 2.50; gebd. M. 3.—.

Plan und Mitarbeiter des Unternehmens.

Eine neue Durchforschung und eine aus dem lebendigen Geist moderner Weltauffassung und Wissenschaft entspringende Würdigung der politischen und sozialen Systeme, die im Laufe der letzten vier Jahrhunderte die denkenden Köpfe und das Leben der Völker beherrscht haben, ist eine heute vielfach empfundene Aufgabe. Zur Lösung derselben erschien die Form der Biographie die geeignetste.

Hervorragende Gelehrte und Schriftsteller haben sich zu monographischen Darstellungen grosser Politiker und Nationalökonomen vereinigt. Es wurde dabei der schriftstellerischen Individualität, der Neigung der einzelnen Forscher volle Freiheit gewährt, in der Auswahl wie in der Behandlung der Gegenstände.

Die Sammlung will nicht einseitigen, wissenschaftlichen oder politisch-sozialen Parteiidealen dienen.

Als Leser denken wir uns nicht bloss und nicht in erster Linie Fachgelehrte, sondern gebildete Männer und Frauen aus allen Lebenskreisen, vor allem auch Studierende aller Fakultäten. Die Sammlung will einerseits dazu beitragen, die Wissenschaft vom Staats- und Gesellschaftsleben zu fördern; sie will aber andererseits auch dem praktischen Bedürfnis dienen, die politische und soziale Bildung unserer Nation zu klären und zu vertiefen.

Ihre Mitarbeit bei diesem Unternehmen haben bisher zugesagt oder doch in Aussicht gestellt:

Prof. Dr. v. *Bezold* in *Bonn*	für	**Bodinus.**
Dr. *Gaupp* in *London*	„	**Gladstone.**
Prof. Dr. *Gothein* in *Bonn*	„	**Vico.**
Prof. Dr. *Grünberg* in *Wien*	„	**Turgot.**
Prof. Dr. *Hasbach* in *Kiel*	„	**Adam Smith.**
Prof. Dr. *Hintze* in *Berlin*	„	**Friedrich d. Gr.**
Prof. Dr. *Marcks* in *Leipzig*	„	**Dahlmann.**
Prof. Dr. *Oldenberg* in *Marburg*	„	**K. Marx.**
Prof. Dr. *Pribram* in *Wien*	„	**Cromwell.**
Prof. Dr. *Rathgen* in *Marburg*	„	**Niebuhr.**
H. Rippler in *Berlin*	„	**Bismarck.**
Prof. Dr. *Schäfer* in *Heidelberg*	„	**Treitschke.**
Prof. Dr. *Schmoller* in *Berlin*	„	**Friedr. Wilhelm I.**
Prof. Dr. *Waentig* in *Greifswald*	„	**St. Simon.**

Darstellungen von **Cavour, Roon, Moltke, Lassalle, Fr. List** und andern grossen Staatsmännern und Nationalökonomen werden folgen.

Digitized by Google

Digitized by Google

89094555943

b89094555943a

Digitized by Google

G.E.STECHERT
NEW YORK

89094555943

B89094555943A

Digitized by Google